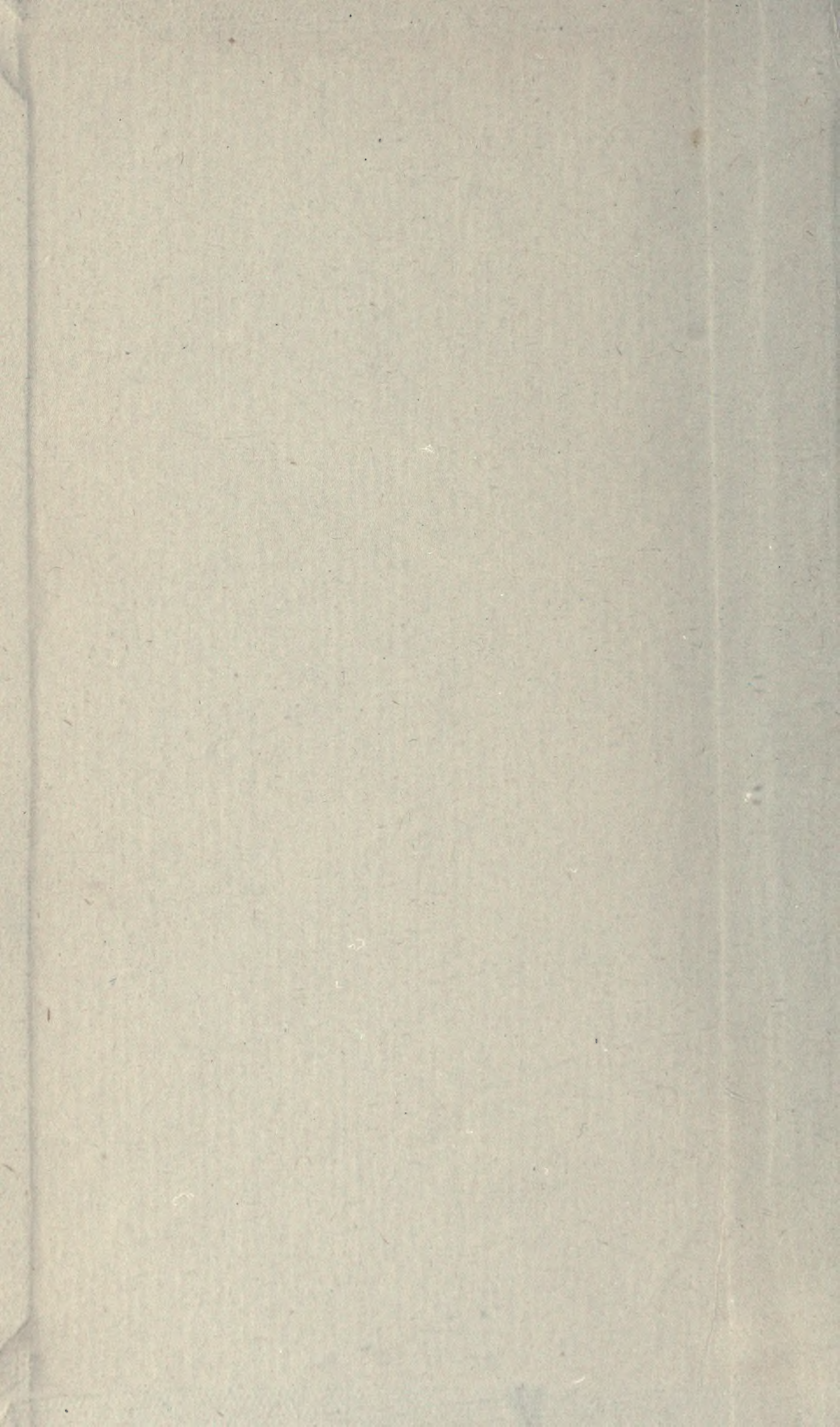
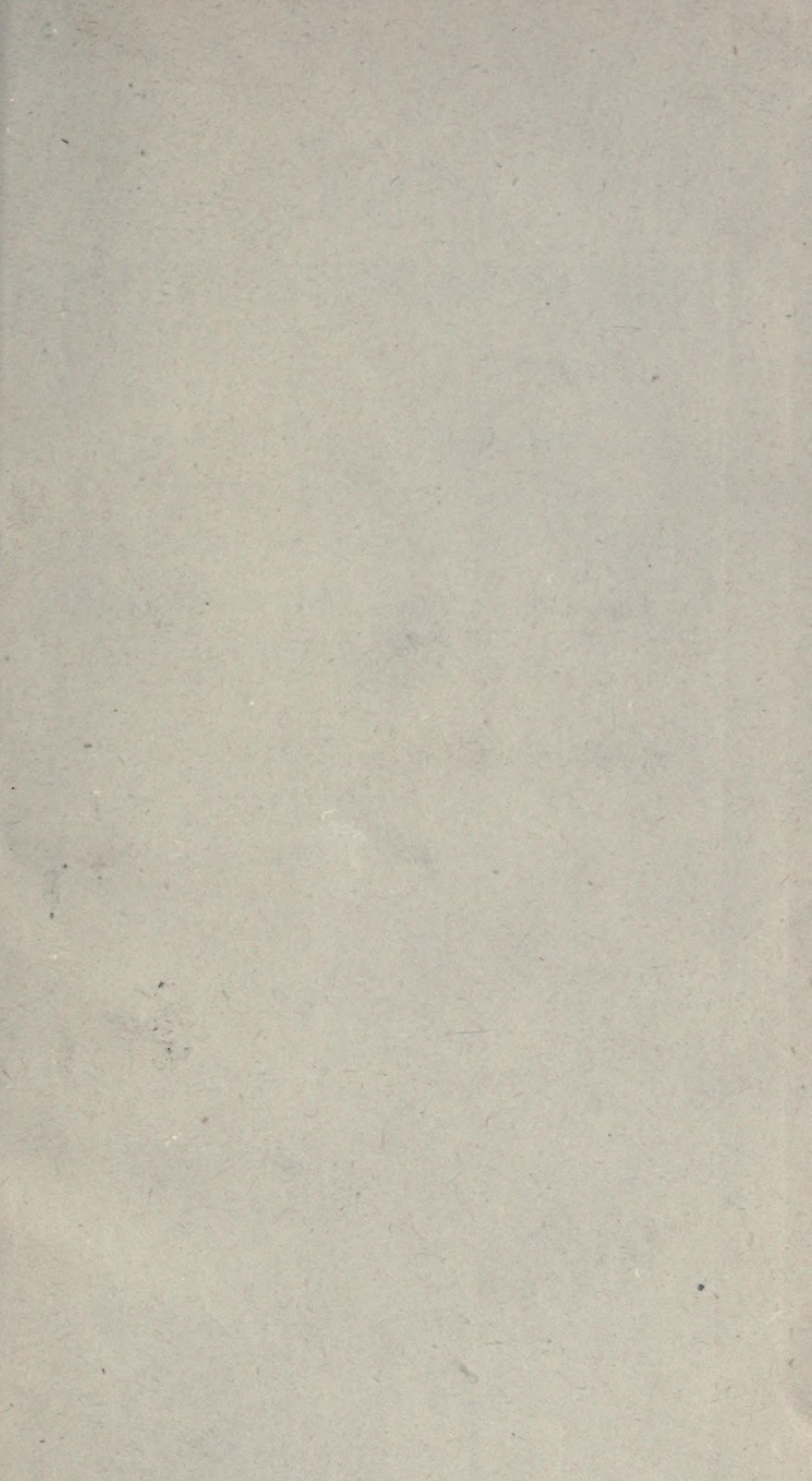








ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON

RICHARD WÜNSCH

ZWÖLFTER BAND

MIT 5 TAFELN

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG 1909

Ia

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

I Abhandlungen

Deisidaimoniaka

Von **Richard Wünsch** in Königsberg i. Pr.

Sehr verschieden nach Herkunft und Art sind die Zeugnisse für den Aberglauben der antiken Welt, wie sie in unseren Tagen aus dem bergenden Schoße der Erde wieder ans Licht treten. Nur das haben sie wohl alle gemeinsam, daß sie ästhetisch unerfreulich sind. Ihre Bilder sind unkünstlerisch und unschön, die Worte schwer verständlich, und wo sie einmal sich enträtseln lassen, reden sie nur aus der Seele kleiner, mit finsteren Gewalten sich in Wechselwirkung wähnender Menschen. So wird sich wohl kaum jemand finden, der aus innerer Freude an solch bizarrem Hexenwesen seine Arbeit auf die Reste des Aberglaubens im Altertum wendet. Ungleich verlockender, als sich in den Niederungen menschlicher Superstition zu bewegen, ist es, sich zu den Höhen der Religion zu erheben und den Großen im Geiste zu lauschen, einem Pindar und einem Platon, wenn sie Zwiesprache halten mit der Gottheit. Aber gerade um das zu verstehen, genügt es nicht, sich in des Dichters oder des Philosophen Werk allein zu versenken. Wir messen ihre Größe erst richtig, wenn wir überschauen, was ihr Bild des Göttlichen trennt von dem Glauben und Aberglauben der großen Masse. Wollen wir aber von deren Auffassung eine Anschauung gewinnen, so heißt es, vorher die Überreste ihrer Superstition sammeln und erklären. Ein zweiter Grund tritt hinzu, der die wissenschaftliche Verarbeitung solcher Superstitiosa zur Pflicht macht. Auch solche Dokumente menschlichen Geistes sind geschichtlich entstanden und besitzen daher für die Geschichte der Menschheit ihre bestimmte Bedeutung: um deswillen haben sie Anspruch auf

eine historische Betrachtung. Wohl wird es dieser nicht möglich sein, stets sofort den Wert des einzelnen Gegenstandes für die Entwickelung menschlicher Vorstellungen von den Dingen über uns und um uns richtig zu deuten. Aber darum dürfen wir ihn nicht etwa als wertlos unbekümmert beiseite werfen: andere werden kommen, die geschickter sind, die einzelnen Steinchen zum Bilde zu fügen. Und es ist ein öfter zitiertes Wort von Lessing, 'was einmal zur Kenntnis der Welt gebracht ist, muß sie so genau, so zuverlässig wissen können, als möglich ist'. Dies Wort mag rechtfertigen, warum hier einige neue Dokumente antiker Deisidaimonie so sehr ausführlich behandelt sind.

I

Der Zaubersang in der Nekyia Homers

Der Papyrus von Oxyrhynchus 412 (Bd III, S. 36 ff. Grenfell und Hunt) enthält den Schluß von Buch XVIII der *Κεστοί* des Julius Africanus. Dieser zitiert dort eine größere Partie aus dem Eingang der Homerischen Nekyia, den er in verschiedenen Handschriften anders als in der Vulgata gelesen hat: Odysseus erzählt nicht, daß er die Gefährten zu den Göttern der Unterwelt beten ließ (Od. XI 46), sondern er teilt seine Anrufung der Dämonen im Wortlaut mit. Der Papyrus (im folgenden mit P bezeichnet) ist nicht lückenlos erhalten. Um die Lesbarkeit der Verse haben sich zunächst die Herausgeber verdient gemacht (GH), sodann Arthur Ludwich (L) in der Berliner philol. Wochenschrift 1903, Sp. 1467 ff.; seitdem sind, soviel ich sehe, nur einige Bemerkungen van Herwerdens (vH) hinzugekommen, Rhein. Mus. LIX 1904, S. 143. Die zahlreichen Referate über den 3. Band der Oxyrhynchos-Papyri habe ich allerdings nicht sämtlich einsehen können; wo F. Blaß die Verse erwähnt (Die Interpolationen in der Odyssee, Halle 1904, S. 25 und 119 ff.), handelt es sich nicht um die Textbehandlung im einzelnen, sondern um die Tatsache der Inter-

polation. Dasselbe gilt von E. Hefermehls Bemerkungen in der Berliner philol. Wochenschrift 1906, Sp. 413ff.

Ich gebe zunächst den Text, wie er meiner Ansicht nach am wahrscheinlichsten hergestellt wird; dabei erheben meine Ergänzungen durchaus nicht den Anspruch, in jedem Fall das einzig Richtige zu treffen. Zwei prosaische Zwischenbemerkungen lasse ich aus, die sich Zeile 14 (*ἃ δεῖ ποιῆσαι ἴρηκεν*) und Zeile 21 GH (*ἃ δεῖ ἐπᾶσαι λέγει*) finden. Es sind Notizen, die den Inhalt zusammenfassen, die erste von Z. 1—13, die zweite, zu *ἐπαοιδή* Z. 20 zugeschrieben, von Z. 15—36. Ob Africanus diese Bemerkungen selbst zusetzte oder ob er mit ihnen Randglossen seiner Odysseehandschriften übernahm, ist unsicher. Jedenfalls wußte, wer sie schrieb, daß eine Totenbeschwörung, wie fast jede Zauberhandlung, in zwei Hauptteile zerfällt: in die *πρᾶξις* (*ἃ δεῖ ποιῆσαι*) und die *ἐπῳδή* (*ἃ δεῖ ἐπᾷσαι*).

Die Vulgata bietet in V. 50 der Nekyia:

αἵματος ἆσσον ἴμεν, πρὶν Τειρεσίαο πυθέσθαι.

Das hat P, seinem Zweck entsprechend, umgemodelt:

13 *αἵματο]ς ἆσσον ἴμεν καὶ ἀμειβόμενος ἔπος ηὔδων.*

Die Änderung ist, wie L bemerkt, wenig geschickt: es geht nichts voraus, worauf Odysseus antworten könnte. *Ἀμειβόμενος* ist unverstanden als Homerische Formel herübergenommen worden. Mit einem großen Dichter haben wir es also nicht zu tun.

Danach kommt die eigentliche Interpolation:

15 *ὦ ποτα]μοὶ καὶ Γαῖα καὶ οἳ ὑπένερθε καμόντας*
ἀνθρώ]πους τ[ί]νεσθον ὅτις κ' ἐπ[ί]ορκον ὀμόσσῃ,
ὑμεῖς] μάρτυροι ἔστε, τελείετε δ' ἄμμιν ἀοι[δή]ν.
ἦλθον] χρησόμενος, ὡς ἂν εἰς γαῖαν ἱκάνω
Τηλεμ]άχου γε, ὃν ἔλειπον ἐπὶ κόλποισι τ[ιθή]νης,
20 *τέκνο]ν ἐμόν· τοίη γὰρ ἀρίστη ἦν ἐπαοιδ[ή.*
22 *κλῦθί] μοι, οἰμητὴς καὶ ἐπίσκοπος εὔστρ[οφ' Ἄν]ουβι·*
Ἶσιδι που]λύλλιστε παρευνέτα Ὠσιόσει[ρι
ἐξόρμ]ει ἅρπαξ δεῦρ' εὐπλόκαμε χθόνιε Ζεῦ,

25 κῦρσ]αι δωσάμενοι κρηήνατε τήνδ' ἐπαοιδήν.
δεῦρ' ἤδ]η καὶ Χθών, πῦρ ἄφθιτον Ἥλιε Τειτὰν
ἐλθὲ καὶ] Ἰάα καὶ Φθᾶ καὶ Φρὴν Ομοσωσω,
καὶ Νεφ]θὼ πολύτειμε καὶ Ἀβλαναθὼ πολύολβε,
πυρσ]οδρακοντόζωνε σεισιχθονέβη Καρείη,
30 Ἀβραξ]ᾶ περίβωτε τὸ κοσμικὸν οὔνομα δαίμων,
τείρεα] καὶ χορίῳ καὶ φῶτα νέμων παγέρ' ἄρκτων
ἐλθὲ κ]αὶ ἐνκρατείᾳ πάντων προφερέστερ' ἐμοὶ Φρήν,
ὦ μέγας] Ὠριεῦ καὶ φάσιε καὶ συνσείων,
καὶ γε]νεὰ καὶ ἀπηβιοτὰ καὶ πῦρ καλλιαιθές,
35 ἔλθ' Ἶσι]ς χθονία καὶ οὐρανία, καὶ ὀνείρω[ν
ἣ μεδέει]ς καὶ σείριο[ν ἣ θνητοῖς ἀναφαίνεις.'
καὶ τάδ]ε μὲν παρὰ βόθρον ἐγὼν ἤϋσα παραστάς,
εὖ γὰρ] ἐμεμνήμην Κίρκης ὑποθημοσυνά[ω]ν,
ἣ τόσα] φάρμακα οἶδεν, ὅσ[α] τρέφει εὐρεῖα χθών.
40 ἦλθεν δὲ] μέγα κῦμα λεον[τ]ομάχου Ἀχέροντος,
Κωκυτὸς] Λήθη τε Πολυφλεγέθων τε μέγιστος,
καὶ νεκ]ύων στόλος ἀμ[φὶ] παρίστατο καὶ παρὰ βόθρον.
πρώτη δ]ὲ ψυχὴ Ἐλπήνορος ἦλθεν ἑταίρου (Od. XI 51) κτλ.

Mit dem kritischen Apparat verbinde ich die Einzelerklärung und gebe dabei für die Interpretation nur die notwendigen Belege. Es kam mir darauf an, das vorliegende Dokument zu deuten, nicht darauf, Entstehung und Verbreitung der einzelnen Vorstellungen zu verfolgen.

Die Verse 15—20 bewegen sich durchaus im Kreise Homerischer Gedanken und benutzen auch Homerische Wendungen. Das ist bereits von den Herausgebern erkannt und zur Wiederherstellung verwendet worden. V. 15, 16 und 17 zu Anfang stimmen mit Il. III 278—280, nur schreiben am Beginn GH richtig ὦ, während die Ilias *καὶ* bietet. V. 15 Ende ist von P *καμόντες* geschrieben und *καμόντας* verbessert; V. 16 haben die Codices der Ilias *τίνυσθον*. V. 17 endet bei Homer *φυλάσσετε δ' ὅρκια πιστά*, P nimmt seinen Versschluß aus Wendungen der Homerischen Hymnen: VI 20 *ἐμὴν δ' ἔντυνον ἀοιδήν*, X 6 *δὸς δ' ἱμερόεσσαν ἀοιδήν*, XXV 6 *ἐμὴν τιμήσατ' ἀοιδήν*. Auch das Verbum *τελείω* ist Homerisch,

z. B. Od. VI 234 *χαρίεντα δ' ἔργα τελείει.* — V. 18 *χρησόμενος* steht an derselben Stelle des Verses Od. XI 165; zu *εἰς γαῖαν ἱκάνω* verweist L auf Od. VI 119, XIII 200. — Mit V. 19 vergleichen GHL Il. VI 467 *πρὸς κόλπον ἐυζώνοιο τιθήνης.* — V. 20 *τέκνον ἐμόν*: ebenso beginnt Od. XI 155; L verweist auch auf Od. I 64. Der Schluß ist gebildet nach Formeln wie Il. II 5: *ἥδε δέ οἱ κατὰ θυμὸν ἀρίστη φαίνετο βουλή.* Nicht klar ist hier die syntaktische Bedeutung von *ἦν*. Daß der Satz mit *ἦν ad auditores* gesprochen sei, ist ausgeschlossen; die Reden des griechischen Epos brechen nicht mitten im Verse ab. Ich traue dem Dichter zu, daß er uns hier einen verbindenden Gedanken erraten läßt: 'und ihr müßt mir beistehen, denn das war die stärkste Beschwörung'. L. Deubner faßt nach mündlicher Mitteilung das *ἦν* als Ausdruck einer Möglichkeit: 'denn so wäre wohl die beste Beschwörung'. Er verweist dabei auf Il. VI 345 ff., wo Helena sagt: 'hätte mich doch am Tag der Geburt eine Windsbraut ins Meer getragen, da hätte mich wohl die Woge weggerafft', *ἔνθά με κῦμ' ἀπόερσε.*

Sonst ist der Gedankengang der Verse 15—20 verständlich. Die Seelen der Verstorbenen geben sich der Befragung durch einen Menschen nur hin, wenn sie von den Herrschern der Unterwelt dazu gezwungen werden. Ihren Beistand muß sich also Odysseus sichern. Aber nicht an die großen Götter der Unterwelt, Pluton und Persephone, wendet er sich: sie sind über einen solchen Götterzwang erhaben. Er nennt vielmehr andere chthonische Wesen, Gaia selbst, die Höllenströme und die Strafdämonen, wie sie das dritte Buch der Ilias bot. Dort stehen sie in einer Schwurformel, und davon ist hier ein Rest geblieben, wenn sie *μάρτυροι* heißen, obwohl sie nicht Zeugen, sondern Vollstrecker sein sollen. Ihnen gibt Odysseus den Grund an, weshalb er sie ruft: das ist begreiflich, die Götter müssen wissen, wozu sie helfen sollen, namentlich, daß sie keinem Frevler die Hand bieten werden. *Φίλη Γῆ βοήθει μοι· ἀδικούμενος γὰρ . . . καταδῶ αὐτούς* betet ein Attiker

Def. Tab. Att. 98. Daß die angerufenen göttlichen Wesen kommen und ihre Macht über die Totengeister offenbaren sollen, wird uns nicht gesagt: auch das müssen wir erraten.

Aus einer ganz anderen Welt als aus der homerischen stammen V. 22—36. GH erinnern an die ähnlichen Hymnen der Zauberpapyri, L auch an die orphischen Hymnen. Aus deren Formelsprache wird man sich also die nötigen Ergänzungen herbeiholen können. Und zwar liegt ein *ὕμνος κλητικός* vor: im Erhaltenen wird eine Reihe verschiedener, zum Teil synkretistisch verschmolzener Götter mit einfacher Aufzählung angerufen, zu kommen. Also dürfen auch die Ergänzungen nur im Notfalle von der syntaktisch einfachen Form einer solchen *κλῆσις* abweichen.

V. 22: *κλῦθι*] GH, dieselben *Ἄν*]*ουβι*. — *ειμειτης* P, *εὐμήτης* L, *εὔμητις* vH. Ich suche neben *ἐπίσκοπος* lieber ein zweites Substantivum der Tätigkeit. *οἰμητής* zu *οἰμάω* ist unbelegt, empfiehlt sich aber, weil Anubis der *superum commeator et inferum* ist, Apul. Met. XI 11. Als *ἐπίσκοπος* erscheint er Plut. Is. et Os. XIV, p. 356f: *γενέσθαι φύλακα καὶ ὀπαδὸν αὐτῆς* (*τῆς Ἴσιδος*) *Ἄνουβιν προσαγορευθέντα, καὶ λεγόμενον τοὺς θεοὺς φρουρεῖν, ὥσπερ οἱ κύνες τοὺς ἀνθρώπους*. — *ευσπ̣ε̣* . . GH, *εὔσπειρ'* L, *εὔσπετ'* vH. Das unsichere *Π* scheint nach der Abbildung Pl. V eher *TỊ* zu sein. *εὔστροφος* paßt gut zu dem Wanderer und Aufseher, der beweglich sein muß. *Ἄνουβι* ist beliebter Hexameterschluß, so Kaibel, *Epigr. gr.* 1029: *ἄφθιτ' Ἄνουβι*, und wohl auch Audollent, *Defixionum tabellae* Nr. 79: *ἀνάβηθι Ἄννουβι*. Dieser ägyptische Gott ist mit dem ganzen Osiriskreis in die hellenistische Religion und Superstition übergegangen, s. Pietschmann bei Pauly-Wissowa I 2648. Einen weiteren Beleg dafür bietet unten Nr. II. — V. 23 . . . *α̣υλλ̣ι̣παε παρευνεταωσι* (*παρ' εὐνέτᾳ ὦσι* L) *θ̣οει* GH; am Schlusse denkt L an *θέαιναι*, vH an die ägyptische Göttin *Θόηρις*. Aber nach der Photographie scheint P eher *οσει* zu bieten. Der Name des Osiris

erscheint in den Zaubertexten mit mancherlei Präfixen, so Pap. Par. (C. Wessely, *Denkschr. der Wiener Akademie phil.-hist. Klasse* XXXVI) 889 ωρησιον ουσιρι πνιαμ ουσιρι φρη ουσιρι, und im Leidener Papyrus J 384 (A. Dieterich *Jbb. für cl. Philol.* Suppl. XVI 798) III 7: ουσουσειρι. S. auch ουσιρι ασι ουσιρι Audollent *Def. tab.* 140, 10. Ωσιόσειρις habe ich nicht gefunden, aber es erscheint mir neben diesen Bildungen durchaus als möglich. — παρευνέτα fasse ich als Vokativ, der Hiat ist nicht stärker als etwa in Φοῖβε Ἄπολλον im Papyrus Anastasy 5 (Wessely a. O.) 25, aus einem Hymnus ähnlicher Art. Das Anfangswort des Erhaltenen, wie es GH bieten, muß verschrieben oder verlesen sein, πουλύλλιστος kommt den von den Editoren gegebenen Zügen am nächsten und stimmt zu Osiris, dessen Leichnam unter Klagen und Rufen gesucht wird. Von πουλύλλιστος soll der Name der Isis abhängig sein und durch ihn auch der παρευνέτης verständlich werden. — V. 24 wird der König der Unterwelt angerufen. Dieser heißt Ζεὺς καταχθόνιος schon Il. IX 457; von späteren Zeugen führt L Hymn. orph. XVIII 3 an. Der Synkretismus hat mit ihm mehrere andere Götter verschmolzen, Diod. I 25 τὸν δὲ Ὄσιριν οἱ μὲν Σάραπιν, οἱ δὲ Διόνυσον, οἱ δὲ Πλούτωνα, οἱ δὲ Ἄμμωνα, τινὲς δὲ Δία, πολλοὶ δὲ Πᾶνα τὸν αὐτὸν νενομίκασι. So liegt es nahe, auch hier den Ζεὺς καταχθόνιος nicht als neuen Gott, sondern als andere Benennung des im vorigen Vers gerufenen Osiris zu fassen. Das Beiwort εὐπλόκαμος bot sich jedem Hellenen dar, der den berühmten Sarapis in Alexandria geschaut hatte, *dont la chevelure puissante formait une véritable crinière* (W. Amelung, *Rev. arch.* 1903, II 197). — ἅρπαξ paßt auf den Orcus, *qui omnia devorat.* Vom todbringenden Wort wird gesagt: τὸν ζωῆς ἅρπαγα Anth. Pal. VII 549; bei Eus. Praep. ev. III 11, 11 heißt Pluto ὁ Κόρης ἅρπαξ. — Wenn V. 23 und 24 sich auf denselben Gott beziehen, ist eine Verbindung der beiden durch καὶ nicht angebracht. L ergänzt κἀξόρ]μει und wahrt damit die Zahl der

Buchstaben, die nach GH fehlen. Aber bei der verschiedenen Breite der Stoicheia läßt sich bis auf den Buchstaben genau die Größe einer solchen Lücke nicht angeben. — V. 25 δεῖκτ]αι L nach Hymn. orph. VIII 16. Mein Vorschlag beruht auf Stellen wie Pap. Par. 1823 δὸς καταπιεῖν und Hesych κῦρσαι· ἐπιτυχεῖν. Der Schluß des Verses erinnert an Il. I 41 τόδε μοι κρήηνον ἐέλδωρ, einen Vers, der auch im Zauber verwertet worden ist, Pap. Anastasy 5, 38. Man vergleiche auch den Versschluß τέλει τελέαν ἐπαοιδήν in einem magischen Hymnus auf Aphrodite, Pap. Par. 2939. — V. 26 ἔλθ' Ἥρ]η L. Man möchte es vermeiden, diese Göttin zu nennen, da sie im Zauber sonst nicht angerufen wird. Pap. Par. 2979 erwähnt sie wohl, aber nur nebenher in einer Erzählung. — Ein Asyndeton wie hier vor πῦρ findet sich auch sonst in polysyndetisch verbundenen Zauberlitaneien, so Pap. Par. 1452 vor Χάρων. — Helios erscheint oft als Titane, z. B. Hymn. orph. VIII 2 Τιτὰν χρυσαυγής, Ὑπερίων, οὐράνιον φῶς. Die Sonne als ewiges Feuer kennt auch Pap. Mus. Brit. 122 (Wessely, *Denkschr.* XLII) 76: Ἥλιε χρυσοκόμα, διέπων φλογὸς ἀκάματον πῦρ. Der Sonnengott erscheint hier in chthonischer Umgebung und ist daher wohl auch selbst chthonisch aufzufassen. Daß Helios im Hades weilt, während auf Erden Nacht ist, wußte schon Pindar, Frg. 129 Schröder: τοῖσι λάμπει μὲν σθένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω. Der Synkretismus hat diese Verbindung gefestigt, s. den orphischen Vers bei Macr. Sat. I 18, 18 εἷς Ζεὺς εἷς Ἅιδης εἷς Ἥλιος εἷς Διόνυσος. — Für den Anfang von V. 27 wird sich eine sichere Ergänzung nicht finden lassen, da hier auch ein weiterer Eigenname gestanden haben kann. Von den erhaltenen Namen beziehen sich zwei auf Wesen, die wohl gleichfalls Sonnengötter sind. Ich fasse sie daher nicht als Bezeichnungen selbständiger Numina, sondern als ἐπικλήσεις des Helios. Ἰάα ist genommen aus Pap. Parthey I (Abh. Akad. Berl. 1865, S. 129) 326, wo Ιαα als Variante des hebräischen Gottesnamens erscheint: dort

ist das doppelte *ι* wohl Dittographie, da *ιαη* und *ιηα* daneben stehen. Auch in jenem Papyrus ist es der Name des *οὐρανοῦ ἡγεμών*, und Pap. Par. 591 ff. ruft den *'Ιάω* geradezu als Sonnengott an: *φωτὸς κτίστα . . . πυρίπνοε, πυρίθυμε 'Ιάω . . . καλλίφως . . . φωτοκράτωρ*. — Für des ägyptischen Gottes *Φθᾶ* Gleichsetzung mit dem höchsten *φῶς* und mit Iao finden sich Belege in meiner Schrift *Antikes Zaubergerät aus Pergamon*, Arch. Jahrb., Ergänzungsheft VI 31. *Φρήν* ist der koptische Name des Sonnengottes Rha, s. meine *Sethianischen Verfluchungstafeln* S. 83. Gewöhnlich heißt er Phre, hier ist eine volksetymologische Anlehnung an griech. *φρήν* vorgenommen; das *ν* gehört nicht zum folgenden Zauberwort, wie V. 32 beweist. Ob der Dichter damit den höchsten Gott zugleich als *νοῦς* bezeichnen wollte, läßt sich nicht mehr sagen. Phre erscheint neben Phthah auch im Pap. Anastasy 359, andere Stellen s. bei Wessely im Index, Denkschr. XXXVI, S. 204. — An der magischen Formel *Ομοσωσω* herumzudeuten wage ich nicht; die Bildung erinnert an *μασωμασω*, Audollent *Def. tab.* 22, Z. 55. — V. 28 *καὶ Κλω]θώ* L. Klotho kommt ohne die beiden anderen Moiren so selten in den Zaubertexten vor, daß ich in diesem ägyptisierenden Pandaemonium eher *Νεφθώ* zu finden erwarte. Sie erscheint z. B. auf der Defixion von Puteoli, Audollent 208; s. auch Drexler bei Roscher III unter Nephthys, namentlich S. 193 (funeräre Göttin). *πολύτιμος* ist farbloses Beiwort, wie Aristoph. Vesp. 1001 B. *ὦ πολυτιμητοὶ θεοί*. L. Deubner verweist auf Menander fr. 109 Kock *πολυτιμητοὶ θεοί*. — *'Αβλαναθώ* ist von GH richtig als Kurzform des Zauberwortes *'Αβλαναθαναλβα* gedeutet, ein Beleg für die volle Form steht unten S. 26. Solche Formeln haben bestimmte Kräfte und Wirkungen, wie sie der Mensch sich an menschenartige Persönlichkeiten geknüpft denkt: dadurch erscheint eine solch merkwürdige Personifikation begreiflich. Ähnlich steht es mit Abraxas in V. 30. — *πολύολβος* ist Beiwort auch der Kureten, Hymn. orph. XXXVIII 2. Es paßt hier, weil die

Zauberworte sonst Reichtum verleihen, so Pap. Mimaut (Wessely, Denkschr. XXXVI) 270 *ζωὴν ὑγίαν σωτηρίαν πλοῦτον*. Wer aber *ὄλβος* gibt, muß selbst *πολύολβος* sein. Und *ὄλβιος* heißt, wer die Zaubersprüche kennt, in einer kretischen *ἀποπομπή* (Rhein. Mus. LV 1900, S. 81). Natürlich kann *πολύολβος* auch in Beschwörungen stehen, die nicht auf die Gewinnung von Schätzen abzielen. — V. 29 .....]*οδρακοντοζωνες εισι* (l. *επι*) *χθον εβη καρειη* GH, *γλισχρο*]*δρακοντόζωνος ἐπὶ χθόν' ἔβη Καρείη* L. *γλισχρο-* hat den Vorzug, der vermutlichen Zahl der fehlenden Buchstaben besser zu entsprechen, *πυρσο-* hat sein Ebenbild in den Zauberpapyri: *πυριδρακοντόζωνος* heißt Hekate Pap. Par. 1404. Ebenso paßt auf Hekate das Erschüttern der Erde, das in *σεισιχθον-* liegt. Ihre Erscheinung, wie sie Lukian Philops. 22ff. schildert, geschieht *σεισμοῦ τινος γενομένου*, und mit dem Fuße stampfend *ἐποίησε χάσμα παμμέγεθες*. Auch Vergil läßt bei Hekates Ankunft *sub pedibus mugire solum et iuga coepta moveri* (Aeneis, Buch VI erklärt von E. Norden S. 199 zu V. 255). Zu ihr paßt auch der Name *Καρείη*: 'die zahlreichsten Kulte der Hekate finden sich in Kleinasien, besonders in Karien', Steuding bei Roscher I 1885; ebenda werden diese karischen Kultorte aufgezählt. *Κάρειος* ist eine metrisch bequeme Bildung neben dem üblichen *Κάριος*, wie *ἵππειος* neben *ἵππιος*. — Stellt man nun am Schluß *Καρείη* für sich, so muß man ein Kompositum *σεισιχθονέβη*, 'erderschütternd schreitend', annehmen. Für das reguläre Griechisch wäre das ein Monstrum, aber die Zauberpapyri bieten Ähnliches mehr, so Pap. Par. 183 *θερμοφύσησε*, 185 *βυθοταραξοκίνησε*, wo die Aoristformen (*ἐ*)*φύσησε* und (*ἐ*)*κίνησε* ebenso als Vokativ eines Nomen agentis behandelt sind, wie hier *ἔβη*. Prosodisch ist das Wort auffällig durch die Messung des *ει* als Kürze. Solche Abnormitäten sind in der Kaiserzeit häufiger, s. Meisterhans-Schwyzer, *Gramm. der att. Inschr.* S. 68, wo unter anderen Belegen der Pentameter zitiert wird *ἦν γὰρ ἔτη κἀμοὶ ἑπτά τε καὶ εἴκοσι*. Zu diesem

bemerkt Kaibel, *Epigr.* 171: εἴκοσι *tribrachys est* ⌊ἴκοσι *pronuntianti.* — V. 30. τῆς τίμ]α L. Meine Ergänzung ist veranlaßt durch Pap. Mus. Brit. 122, 47 ὄνομα ἔχον ἀριθμὸν ζ' ('von sieben Buchstaben'; die Zahl ist richtig erst gelesen in der Ausgabe von Kenyon, *Greek Papyri in the Brit. Mus.* 1893, S. 115 ff.) τῶν κυριευόντων τοῦ κόσμου ... ἀληθῶς Ἀβρασαξ. Der Vokativ auf -α ist häufiger belegt, s. Wessely, *Ephesia grammata* (Jahresber. des Franz Joseph-Gymn. Wien 1885/86, S. 15) Nr. 49. 52. 53. — περίβωτος wird in der späteren epigrammatischen Dichtung beliebt, s. Kaibel, *Epigr.* S. 654; ebenda Nr. 909 ἐκ γενεῆς περίβωτον an derselben Stelle des Verses. — V. 31 νάματι] L, der χορίῳ zu χόρια, 'Honigspeise', stellt. Ich bin ausgegangen von Pap. Par. 244 τοῦτό ἐστιν τὸ πρωτεῦον ὄνομα ... ὃν (l. ὅ) τρέμει ... χορὸς ἄστρων, ἐπιφανὴς σύμπας κόσμος, und fasse χορίῳ auf als χορείῳ mit derselben Kürzung des ει vor Vokal, wie es V. 32 ἐνκρατείᾳ bietet. Die Bedeutung gibt Suidas: χορεῖον· χόρευσις. Das Wort τείρεα steht öfter in der griechischen Epik zu Beginn des Verses, die bekannteste Stelle ist Arat 690. Für die Nachstellung des καὶ s. Kaibel, *Epigr.* 618, 7 εὐφήμου καὶ λέξον ἀπὸ στόματος, aus der Zeit Domitians. Zum Reigen der Sterne s. W. Gundel, *De stellarum appellatione et religione Romana,* Rel. gesch. Vers. Vorarb. III 211. Deubner faßt χοριω gleich χοριον, mit der aus Mayser, *Gramm. der griech. Pap.* 192 belegbaren Auslassung des auslautenden ν vor anlautendem κ, und mit falschem o-Laut. Er schreibt ἄξονα] καὶ χορίον und denkt unter ἄξων die im Bereich der Bären liegende Weltachse (Pap. Par. 681), unter χορεῖον den Reigenplatz der Sterne. — Den Rest des Verses hat L richtig hergestellt; φωτ ανεμων παγερ- (oder πατερ) αρκτων GH, παγεράρκτων vH. Daß die ἄρκτοι aus der Masse der τείρεα noch einmal herausgehoben werden, ist bei der Wichtigkeit dieser Sternbilder begreiflich. Der Zauber kennt den großen Bären als ἀστέρων ὑπερτάτη, Pap. Par. 1302. Und ebenda 700 wird die Bewegung des

Bärengestirns als Beweis für die Macht des weltenlenkenden Sonnengottes Mithras angeführt, s. A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 72. — *παγερὰ φῶτα* kommen den am nördlichen Pol stehenden Bildern zu: *gelidas arctos* sagt Ovid Met. IV 625, weitere Belege bei Gundel a. O. S. 168. — V. 32 *ἧς τε κ]αὶ* L, auf *φρήν* bezogen. Aber es folgt eine zweite Anrufung des Phre, der bereits V. 27 genannt war. *ἐγκράτεια* ist entweder 'Enthaltsamkeit' oder 'Herrschaft'. Bei der ersten Bedeutung wäre zu konstruieren: 'Phren (gleich *Νοῦς*), der du durch die Enthaltsamkeit mir lieber bist als alle', bei der zweiten: 'Phren, der du durch die Herrschaft über alle (Götter) mir der liebste bist'. Ich halte die letztere Auffassung für die wahrscheinlichere, da es dem Zauberer fast immer auf die physische Macht des angerufenen Gottes ankommt. Zu dem Komparativ vgl. Od. VIII 221 *τῶν δ' ἄλλων ἐμέ φημι πολὺ προφερέστερον εἶναι.* Da Phre Himmelsgott ist, wird auch V. 31 auf ihn zu beziehen sein. — V. 33 *ἵλατέ] τ'* L, nach GH fehlen zu Beginn sechs Buchstaben. Da die folgenden Worte wieder *ἐπικλήσεις* eines Sonnengottes sind, verbinde ich auch diesen Vers mit Phre. *ὦ μέγας* soll nur ungefähr zeigen, was dagestanden haben kann. — *Ὠριεῦ* wohl eine Ableitung von *Ὧρος*, dem ägyptischen Gotte. Er ist Sohn des Phre und wie dieser ein *deus solaris* (G. Meyer bei Roscher I 2744). Auch der griechische Zauber hat das bewahrt, Pap. Par. 988 *ἐπικαλοῦμαί σε . . . Ὧρον . . . τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα.* Das lange *ι* in *Ὠριεῦ* ist wieder ungewöhnlich, aber nicht ohne Parallele; Kaibel, *Epigr.* 120, 3 *ὀγδοήκοντα δύσῖν ἔτεσιν.* — *φάσιε* setze ich gleich *φαύσιε*, zu *φαῦσις* 'Lichtglanz', einem Lieblingswort der Septuaginta. Der Schwund des *υ* hat nichts Auffälliges, s. Mayser S. 114. — *σισυων* P. Ebenso absolut wie hier ist *συσσείων* gesetzt Pap. Par. 1039 *ὁ συνσείων ὁ βροντάζων*: dort wie hier wird das Erschüttern (des Weltalls) dem höchsten Gott zugeschrieben. Das ist Pap. Par. 1323 der Sonnengott: *ὁ σείσας καὶ σείων τὴν οἰκου-*

μένην . . . καὶ καθ' ἡμέραν ἐξαίρων τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου. — V. 34 *καὶ γε]νεὰ καὶ ἀπῆ βιοτά* L. *γενεὰ* ist hier 'die Erzeugung', wie bei Oppian Hal. I 479 *γενεῆς κεχρημένοι ἠδὲ τόκοιο.* Der Sonnengott ist Quell alles Lebens, s. Hymn. orph. VIII 11 *φερέσβιε*, 18 *ζωῆς φῶς.* Weitere Belege findet man bei Roscher I 2021f. Aber Helios ist nicht nur Erzeuger, sondern auch Vernichter des Lebens, Pap. Par. 1958 *ἥλιε χρυσοκόμα . . . γεννῶν αὐτὸς ἅπαντα ἅπερ πάλιν ἐξαναλύεις.* Also wird in *απηβιοτα* der Begriff des Sterbens liegen, mit *γενεά* ähnlich gepaart wie V. 35 *χθονία καὶ οὐρανία.* Auch *ἀπηβιοτά* ist in der normalen Sprache nicht denkbar, aber in solchem Text scheint es mir nicht unmöglich. Von *βιοτά*, 'Leben', ist unter dem Einfluß von *ἀπεβίουν* ein *ἀπεβιοτά* gebildet, mit verschlepptem Augment wie in *ἀνήλωμα* (Mayser S. 345f.); dann ist dieses Augment unter dem Zwang des Verses gedehnt; ich erinnere an epische Formen wie *ὀλιγηπελέων*, *θαλαμηπόλος*, auch *φθορηγενής* Pap. Par. 2865. — *καλλιαιχα* GH; auch der letzte Buchstabe ist unsicher; die Photographie scheint die untere Hälfte von *εσ* zu zeigen. Das führte mich auf *καλλιαιθές*, ein *ἅπαξ λεγόμενον*, das aber neben *αἴθω αἶθος* ebenso möglich ist wie *καλλιφεγγές* neben *φέγγω*, *φέγγος.* — V. 35 *χαίρω ἔω]ς Χθονίᾳ καὶ Οὐρανίᾳ* L. Für die Herstellung des Schlusses war maßgebend, daß die vier Einzelheiten, die sich aus dem erhaltenen Rest gewinnen lassen, in ihrer Gesamtheit nur auf Isis passen. Sie ist Göttin der Unterwelt (Drexler bei Roscher II 462ff.) und des Himmels (ebenda 433), sie heilt die Kranken durch Träume, die sie sendet (ebenda 522; Deubner, *De incubatione* 96f.), und sie ist Göttin des Hundssternes (Drexler 434). — Der Vokativ *Ἶσις* ist belegt Pap. Mus. Brit. 121 (Wessely, Denkschr. XLII) 510 *κυρία Ἶσις Νέμεσις Ἀδράστεια πολυώνυμε πολύμορφε.* — *οὐρανίην χθονίην τε* nennt Hymn. orph. I 2 die Hekate, die vielfach der Isis gleich ist (Drexler 468). Im folgenden steht je ein Zeichen für die unterirdische und für die himmlische

Macht der Isis. Zuerst für die chthonische. *ονειρω* GH, *Ὀνείρῳ* L. Mir scheint nach der Photographie hinter *ω* noch ein Buchstabe gestanden zu haben. Sonst wäre etwa *ὀνείρῳ ἐντέλλεις* zu schreiben. Die *ὄνειροι* hausen *primis in faucibus Orci*, Verg. Aen. VI 282 und dazu Nordens Kommentar. Den Orphikern ist Nyx die *μήτηρ ὀνείρων*, Hymn. III 5. — V. 36 hört P mit *σειριο* auf. Da der Hymnus wohl kaum im Zustand der Aeneis auf uns gekommen ist, wird späterer Verlust der zweiten Vershälfte anzunehmen sein. *Τῶν ἄστρων τὸν σείριον Ἴσιδος νομίζουσιν* sagt Plutarch de Is. et Os. 38, p. 365f; die Ergänzung des Verbums stammt aus Xen. Mem. IV 3, 4 (οἱ *θεοὶ*) *ἄστρα ἐν τῇ νυκτὶ ἀνέφηναν*. Doch sind auch andere Ergänzungen denkbar, z. B. *σείριος ἢ θνητοῖς ἀνατέλλεις*, nach der Isis-Inschrift von Ios (Wessely *Zu den griech. Papyri des Louvre*, Jahresber. des Staatsgymn. Hernals 1888/89, S. 7) *ἐγώ εἰμι ο . ο .* (etwa *εἰμ' ἡ δμοῦ*) *κυνὸς ἄστρῳ ἐπ[ι]τελοῦσα* (l. *ἐπιτέλλουσα*).

Der dritte Teil der Interpolation, V. 37—42, ist wieder ganz homerisch. Die Ergänzungen stammen alle von GH; nur V. 37 bieten sie *τοιάδ]ε*, mir schien *τάδε* schärfer und darum besser. Aus Ilias und Odyssee stammen folgende Versteile: V. 38 aus Il. XV 412 *εὖ εἰδῇ σοφίης ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης*, V. 39 aus Il. XI 741 *ἢ τόσα φάρμακα ᾔδη, ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών*, V. 40 aus Od. X 513 *ἔνθα μὲν εἰς Ἀχέροντα Πυριφλεγέθων τε ῥέουσι Κωκυτός θ'*, alles bemerkt von GH und L. — Fraglich könnte sein, ob V. 37 *ηισα* (so P) als *ᾔεισα* (Callim. ep. 21, 4) oder *ἤνσα* aufzufassen ist. Aber es ist wohl das wieder aufgenommene *ηὔδων* aus V. 13. — V. 40 schlägt Deubner *ἦλθεν δή* als Ergänzung vor. — V. 42 *ἀμ[φι]παρ-ιστατο* GH, gebessert von L. — Sachlich ist zu V. 38 zu bemerken, daß die Odyssee am Ende von B. X nichts über dergleichen Ratschläge der Kirke berichtet. — V. 40 *μέγα κῦμα Ἀχέροντος* erinnert an *ἱερὴ ἲς Τηλεμάχοιο*, ist aber eine wesentlich kühnere Umschreibung. — *λεοντομάχος* eine An-

spielung auf sonst nicht bekannte Sagen. Nur um die Richtung zu zeigen, in der wir zu suchen haben, erinnere ich an Natalis Comes *Mythol.* III 1 (S. 193 der Frankfurter Ausgabe von 1588). Danach hatte Acheron die Giganten im Kampf gegen die Götter mit Wasser erquickt; es mochte eine Version gegeben haben, daß er überhaupt auf seiten der Giganten gekämpft hatte. An diesem Kampfe hatte Dionysos in Löwengestalt teilgenommen, s. Hor. c. II 19, 23 Kießling-Heinze, wo das Vasenbild *Journ. Hell. Stud.* XIV 1894, S. 117, hinzuzufügen ist. — V. 41 *Λήθη* ist nachhomerisch, besonders orphisch, s. A. Dieterich, Nekyia S. 90. Vielleicht ist überhaupt die Aufzählung der Hadesströme von einer orphischen Nekyia beeinflußt. Über die *Ὀρφέως εἰς Ἅιδου κατάβασις* s. Dieterich a. O. S. 128, E. Norden, Aeneis Buch VI, S. 5, Abel Orphica frg. 153—158. Die Form der Einkleidung war wohl, daß Orpheus von seiner Wanderung durch die Unterwelt erzählte; man versteht die kühne Periphrase des Acheron in V. 40 besser, wenn der Vers einer älteren Fassung *εἶδον δὲ μέγα κῦμα λεοντομάχου Ἀχέροντος* nachgebildet ist. — V. 41 *Πολυφλεγέθων* von Höfer bei Roscher III 2713 als Steigerung von *Φλεγέθων* erklärt. Diese Form, die wohl früh von dem stärkeren *Πυριφλεγέθων* verdrängt wurde, und die Betonung, daß dieser Fluß der größte ist, muten gleichfalls wie Reste älterer Anschauungen an. — Mit V. 43 setzt die Vulgata Homers wieder ein.

Drei Bestandteile, den mittleren nach Sprache und Inhalt von den übrigen abweichend, haben wir an dieser Interpolation unterschieden. Wir fragen nun nach dem Verhältnis der Teile untereinander. Zunächst fällt der Schluß des ersten Abschnittes auf, V. 20 *τοίη γὰρ ἀρίστη ἦν ἐπαοιδή*. Den wird man, wie man ihn auch deutet, ungezwungen nur auf die V. 15—20 beziehen können. Auf V. 22—36 gewendet, die etwas ganz Neues bringen, hätte es heißen müssen *τοίη δέ*. Aber was soll eine solche abschließende Formel in der Mitte der Beschwörung? Ferner versteht man, wenn man den

Papyrus liest, gar nicht, warum in V. 40ff. die Hadesströme hinzudrängen. Diese Anstöße verschwinden, wenn man zunächst einmal die Verse 22—36 beiseite läßt. Dann fügen sich V. 20 und 37 lückenlos zusammen; der Exorzismus endet mit V. 20 durchaus sinngemäß, und in V. 40 drängen die Höllenströme herzu, weil sie als *ποταμοί* in V. 15 gerufen sind: Odysseus zeigt, daß die beste aller Beschwörungen auch sofort gewirkt hat. Freilich erwartet man, daß auch Gaia und die Strafdämonen (V. 15f.) erscheinen, um dem Odysseus zu helfen. Aber das wird nicht gesagt, sei es, daß des Interpolators Poesie nicht reichte, oder daß diese Verse bei der Schlußredaktion weggefallen sind.

Es ergibt sich hieraus, daß diese Stelle der Odyssee zunächst einmal den Einschub der Verse 13—20 plus 37—42 erfahren hat. Zu welcher Zeit das geschah, wird sich genau nicht mehr sagen lassen. Daß im wesentlichen homerische Versteile und homerische Freiheiten des Metrums in Anwendung kommen, daß späterer Zauberglaube und Synkretismus unbekannt ist, läßt wohl noch auf vorchristliche Zeit schließen. Und in diese ältere Interpolation ist später eine zweite gesetzt worden, ein synkretistischer *ὕμνος κλητικός* von 15 Versen. Diese Anrufung ist nicht für die Homerstelle neu gedichtet, sondern es ist ein fertiger Zaubersang unverändert übernommen worden. Das wird bewiesen durch den Umstand, daß sich in jenen 15 Versen auch nicht ein Wort findet, welches auf Odysseus und seine Nekyomantie Bezug nähme. Auffällig ist dabei, daß die Götter gerufen werden, ohne daß ausdrücklich gesagt wird, zu welchem Zweck sie kommen sollen; V. 25 *κρηήνατε τήνδ' ἐπαοιδήν* genügt nicht. Diese Unbestimmtheit erklärt sich entweder daraus, daß der Interpolator den Schluß wegließ, weil er ihm zu der Homerischen Nekyia nicht paßte — oder aber, der Hymnus war so, wie er hier steht, vollständig, und es stand im Belieben des Magus, für jede einzelne Verwendung einen besonderen Schluß hinzuzufügen. Allerdings

war dieser Hymnus ursprünglich gleichfalls für Anwendung bei chthonischem Zauber komponiert: die angerufenen Numina, mit Ausnahme der überall gültigen Zauberworte, haben sämtlich Beziehungen zur Unterwelt, wie das im Kommentar hervorgehoben wurde.

Für die Entstehungszeit dieses magischen Hymnus haben wir als untere Grenze die Schriftstellerei des Africanus, also den Anfang des 3. Jahrhunderts n. Chr. Und allzuweit möchte man sich von diesem Terminus nicht entfernen. Die Mischung verschiedenartiger religiöser Vorstellungen ist schon weit gediehen. Griechisch sind von den angerufenen Göttern der chthonische Zeus, Chthon selbst, der Titan Helios und Hekate; ägyptisch Osiris, (Isis), Anubis, Phthah, Phre, Nephtho, also meist Angehörige des Osirispantheons; hebräisch Iaa, rein magisch Ablanatho (und Abraxas). Dabei wird zwischen den einzelnen Göttern nicht mehr scharf geschieden, vielmehr neigen die männlichen Gottheiten dazu, sich in dem einen allmächtigen König Helios zu einigen, der zugleich Beherrscher der Unterwelt ist: Osiris, Zeus chthonios, Helios, Iaa, Phthah, Phre. Das weist in die Zeit desjenigen Synkretismus, der den allgemeinen Sonnenmonotheismus des ausgehenden Altertums anbahnte (A. Dieterich, Abraxas S. 55). Rechnet man dazu, daß die Prosodie der Verse Eigentümlichkeiten der Kaiserzeit aufweist (so in V. 29), so wird man als Entstehungszeit jenes Hymnus das 1. oder 2. Jahrhundert n. Chr. annehmen. Und gerade diese Saecula haben uns noch weitere Beispiele daktylischer Anrufungen längerer Götterreihen überliefert. Am nächsten steht der Homerinterpolation ein Stück römisches Epos, Lukans Pharsalia VI 695ff., das auch die Unterweltsgötter zu einer Nekromantie in Bewegung setzt:

Eumenides Stygiumque nefas Poenaeque nocentum
et Chaos innumeros avidum confundere mundos . . .
700 *Persephone nostraeque Hecatae pars ultima . . .*
706 *exaudite preces.*

Daß Lukan gerade in diesen Partien von ähnlichen Hymnen der Zauberpapyri abhängig ist, hat L. Fahz vermutet *De poet. Rom. doctr. mag.*, Rel. gesch. Vers. Vorarb. II 167, der besonders auf Pap. Par. 1459 ff. hinweist, gleichfalls eine Totenbeschwörung: *Χάος ἀρχέγονον, Ἔρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ, νάματα Λήθης, Ἀχερουσία τε λίμνη Ἅιδου, Ἑκάτη καὶ Πλουτεῦ ... ἄνοιξον κλειδοῦχέ τε Ἄνουβι φύλαξ.* Der daktylische Tonfall beweist, daß hier ein älterer hexametrischer Hymnus in Prosa umgesetzt ist: dieser hatte mit der Homerinterpolation manches gemeinsam, so den Wächter Anubis.

Auffällig ist noch, daß von diesem Pseudohomer Phre zweimal angerufen wird, V. 27 und 32. Ich möchte diese Härte dem Verfasser des Hymnus selbst zuschreiben, zumal *προφερέστερε* in V. 32 die Begründung dafür zu enthalten scheint: Phre wird nachdrücklich zweimal gerufen, weil er mächtiger ist als die anderen. Das mußte bemerkt werden, weil Africanus im folgenden (Z. 62 P) sagt, der neue Text finde sich in einer Handschrift zu Rom nur bis zur 13. Zeile. Dabei hat er sicher nicht vom Anfang des Zitats gerechnet: denn dann hätte in der römischen Handschrift fast nichts gestanden, was von der Vulgata abwich, was also der Erwähnung wert war. Es muß vielmehr vom Beginn der eigentlichen Interpolation, d. h. von V. 15 an, gezählt werden. Dann fehlten also im römischen Exemplar V. 29—42. Dies Fehlen könnte man geneigt sein so zu erklären, daß die zweite Interpolation ursprünglich bis V. 28 ging und V. 29 ff. erst durch einen dritten Fälscher hinzugefügt wurden: dann wären die zwei Anrufungen des Phre verschiedenen Ursprungs. Aber dagegen spricht die Gleichförmigkeit der Anschauung und des Ausdrucks in der ersten und der zweiten Hälfte des Hymnus; der römische Schreiber wird aus irgendwelchem Grunde jene Verse fortgelassen haben, obwohl sie in seiner Vorlage standen.

Außer in Rom hatte Africanus dies Erzeugnis nachhomerischer Deisidaimonie noch in zwei Odysseerollen ge-

funden, zu Jerusalem und zu Nysa in Karien (Z. 59ff. P). Man könnte auf Nysa als Ausgangsort raten, veranlaßt durch *Καρεΐη* V. 29. Jedoch wird Hekate so wohl gerade außerhalb Kariens geheißen haben, und H. Weil hat wegen des starken ägyptischen Einschlages an Alexandria als Entstehungsort gedacht (*Journ. des Sav.* 1904, S. 108); in Alexandria thronte auch der *εὐπλόκαμος Ζεὺς καταχθόνιος* (V. 24). Jedenfalls liegen die Orte, an denen schon zur Zeit des Africanus sich die verfälschten Exemplare befanden, sehr weit auseinander; so mag auch sonst bei religiösen und abergläubischen Dingen die Übertragung über große Räume hinweg erfolgt sein. Der Zweck, den die Interpolatoren erreichen wollten, war offenbar, Homer, den Gewährsmann für alle Dinge, zum Auctor auch der schwarzen Kunst zu stempeln; welches Ansehen mußte ein Zaubersang gewinnen, der nachweislich bereits von Odysseus zu erfolgreicher Totenbeschwörung verwendet war! Und deutlich spiegeln sich in den beiden Stufen der Interpolation die beiden Arten des griechischen Zaubers wider: die ältere nationale und die internationale der späteren Zeit.

II

Ein neuer Zauberring

Derselbe Anubis, der in der Homerinterpolation V. 22 angerufen wird, erscheint im Bilde auf einem antiken Bronzering unbekannter Herkunft. Dieser befindet sich heute im Königlichen Museum zu Berlin und wurde mir von dort aus mit dem Pergamenischen Zaubergerät zur Veröffentlichung zugesandt. Die Erhaltung des Stückes (Abb. 1) ist vortrefflich. Die ovale Platte ist 0,02 m hoch, 0,015 m breit, 0,002 m dick; der Reif hat 0,02 m Durch-



Fig. 1

messer bei einer Dicke von 0,003 m und paßt an den Ringfinger eines Mannes. Die Zeichnung der Platte ist tief eingeschnitten; ein Versuch, mit dem Ringe zu siegeln, gelang. Dargestellt ist ein Dämon mit dem Kopfe eines Schakals; seine Bekleidung besteht in dem ägyptischen Lendenschurz (Weiß, Kostümkunde I S. 35, Fig. 20), das rechte Bein ist zur Seite gestellt, als ob der Gott im Schreiten begriffen sei. In der erhobenen Rechten trägt er eine Geißel, in der gesenkten Linken den Schlangenstab. Beigeschrieben ist rechts *ΒΑΙΝΧΩΩΩΧ*, links *ΦΝΟΥΞΙΜΗΡΑ*.

Die Deutung dieses Wesens auf Anubis ist gesichert durch den Schakalkopf: der ist dem ägyptischen Herrn der Toten eigentümlich. ʻOffenbar dachten sich die Ägypter die Schakale, welche die Grabbauten draußen am Rand der Wüste umschwärmen, deren dumpfes Geheul die Nacht durchdringt, als Inkarnationen der Gottheit, welche das Grab bewacht' (Ed. Meyer bei Roscher I 386). Die Macht, die Anubis über Grab und Totenseele hat, wird auch sonst durch das Attribut der Geißel angedeutet (Pietschmann bei Pauly-Wissowa unter Anubis). Da er die Totenseele in die Unterwelt geleitet, war für den Synkretismus die Gleichsetzung von Anubis und Hermes gegeben (Drexler bei Roscher I 2300 ff.). Daß wir auch auf dem Ring einen Hermanubis haben, beweist das Kerykeion. Für das Vorkommen des Anubis im spätgriechischen Zauber sei verwiesen auf das oben S. 6 zitierte *ἀνάβηϑι Ἄνουβι*: da ist er, wie das *ἀνα-* beweist, in der Unterwelt gedacht; darum auch seine Anrufung in der Totenbeschwörung oben S. 3 V. 22. Sonst nennen den Gott von Zauberpapyri der Pap. Leid. J 384 VI 17 *Ἰησοῦς Ἄνου[βις*: beide fahren nieder zu den Toten und kehren von dort wieder zum Himmel; Pap. Mus. Brit. 121 hat 339 *κύριε Ἄνουβι*, 557 *τὸν Ἄνουβιν τὸν πάντων ϑεῶν ὑπηρέτην*. Am häufigsten erscheint Hermanubis auf Gemmen (Drexler S. 2312); ein Gemmentypus ist es wohl auch, den wir als Vorlage für das Bild des Ringes anzusetzen haben.

Von den beigeschriebenen Zauberformeln entzieht sich ξιμηρα der Deutung. *Φνου* klingt ägyptisch und erscheint häufiger als erster Bestandteil eines geheimnisvollen Götternamens: Pap. Mus. Brit. 123 (Wessely Denkschr. XLII 11 *Φνουνοβοη*, Def. tab. Att. S. 51 Nr. 12 *Φνουκενταβαωϑ*); es erinnert an kopt. φνουν 'der Abgrund', Goodwin bei Kenyon zu Pap. Anast. 243. *Βαινχωωωχ* endlich ist einer der häufigsten Dämonennamen, die der Zauber kennt, s. Wessely Denkschr. XLII S. 62. Auch die Pistis Sophia verwendet ihn, § 361. Eine verfehlte Deutung steht bei Kopp *Palaeogr. crit.* IV 168 f.; vielleicht liegt auch hier Ägyptisches zugrunde: Horapollo sagt Hierogl. I 7 *ἐστὶ γὰρ τὸ μὲν βάϊ ψυχή*.

Über Zauberringe habe ich ausführlich gesprochen in dem Antiken Zaubergerät aus Pergamon S. 42 f.; das magische Rund des Reifes und die Bronze, beide haben die Macht, den Träger vor der Nachstellung böser Geister zu schützen. Mit dem Bild des Ringes ist auch das Urbild in der Macht des Besitzers: wer diesen Hermanubis trug, dem standen die Kräfte des Herrn der Unterwelt zu Dienst, und sie begannen zu wirken, sobald die zugeschriebene Formel ausgesprochen wurde. Und wie des Anubis Gewalt die Totenseelen zur Nekromantie willig macht (Pap. Par. 1467 *Ἄνουβι φύλαξ, ἀναπέμψατέ μοι τῶν νεκύων τούτων εἴδωλα*), so mochte es für einen Deisidaimon die Wirksamkeit der pseudo-homerischen Klesis steigern, wenn er bei ihrer Anwendung einen Ring wie diesen am Finger trug.

III

Ephydrias

Nicht nur Metalle, wie die Bronze, sondern auch die einzelnen Arten der Steine sind nach verbreitetem Volksglauben mit besonderen Kräften begabt. So hat man denn auch sie mit magischen Bildern und Zeichen versehen und sie getragen, um Schaden von sich abzuwehren und Segen für sich zu erzwingen. Ein großer Teil der geschnittenen Steine des Alter-

tums ist daher zugleich Amulett. Die wichtigsten Veröffentlichungen solcher Phylakteria sind verzeichnet bei A. Furtwängler, Die antiken Gemmen III S. 363, und Gerh. Kropatscheck *De amuletorum apud antiquos usu,* Diss. Greifswald 1907 S. 28.

Nicht alle Gemmen, die ein Götterbild tragen, sind als Denkmäler des Aberglaubens anzusprechen: es kann auch eine künstlerische Neigung oder abgeklärte religiöse Verehrung bestimmend gewirkt haben. Aber wenn das Götterbild nicht rein erscheint, sondern von allerhand unschönem Beiwerk, eigenartigen Symbolen oder sonderbaren Zeichen umgeben wird, ist die Wahrscheinlichkeit groß, daß wir es mit einem Talisman für Abergläubische zu tun haben. Dieser Art ist die Gemme, die ich hier besprechen möchte. Sie befindet sich im Besitz des Herrn Edwin Odgers in Oxford, der mir gütigst einen Siegelabdruck zusandte; nach diesem ist die Zeichnung (Abb. 2) angefertigt. Die Abmessungen des Ovals sind 0,011 m für die kleine, 0,018 m für die große Achse; die Ränder des Steines weisen Spuren der Feile auf, die ihn bearbeitet hat, als er zum Ring gefaßt wurde. Die Darstellung ist symmetrisch um die Mittelfigur gruppiert; von oben nach unten gesehen je ein mir undeutbares Zeichen, ein stehender Vogel, eine mehrfach gebrochene Linie, und ein Vogel oder Insekt mit ausgebreiteten Flügeln. Die Mitte nimmt ein bauchiges Gefäß mit zwei Henkeln ein; mit griechischem Namen könnte man es Hydria nennen. Aus dem Hals des Gefäßes erhebt sich der Rumpf eines Mannes mit Tierkopf; auf den Stäben, die er in den Händen trägt, sind Zickzacklinien erkennbar. Für Ähren, an die man zunächst denkt, sind die Gegenstände zu groß, es werden wohl Palmenzweige sein.

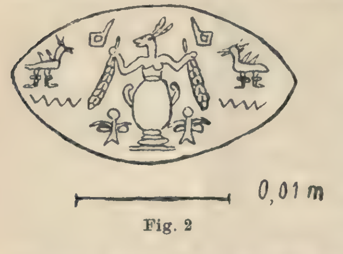


Fig. 2

Die Deutung des Ganzen hängt ab von der Deutung des Tierhauptes. Einem Schakal, wie auf Abb. 1, scheint es nicht

zu gehören; die langen Ohren deuten vielmehr auf eine Art Esel. Das paßt nur zu dem ägyptischen Gott Typhon-Seth, der menschengestaltig mit einem solchen Kopf dargestellt wurde (s. meine Sethianischen Verfluchungstafeln S. 86 ff.). Die griechischen Autoren nennen das Tier, um das es sich handelt, geradezu einen *ὄνος*, aber man wußte bereits früher, daß es nicht eigentlich ein Esel, sondern vielmehr ein diesem verwandter Vierfüßler gewesen sei. Neuerdings hat nun A. Wiedemann diesen zoologisch näher bestimmt, und zwar als Okapi (bei G. Krause, Das Okapi, Westermanns Monatshefte XLVIII 1904 S. 468). Ein Okapi ist es auch, das hier aus dem Kruge auftaucht.

Wenn aber die Gemme den ägyptischen Gott Seth zeigt, so werden wir, da diesmal keine griechische Beischrift den Synkretismus verrät, ihre Entstehung zunächst in einem rein ägyptischen Vorstellungskreis zu suchen haben. Das erschwert die Deutung der übrigen Bilder. Wir wissen nicht, sind es Dämonen und Göttersymbole, oder sind es hieroglyphische Lautzeichen. Was bedeutet z. B. der mehrfach gebrochene Strich? Ist es eine undeutlich dargestellte Schlange, ist es ein Abbild des fließenden Wassers, oder die Hieroglyphe für *n*? Je nachdem man sich entscheidet, wird die Deutung verschieden ausfallen. Und die Entscheidung treffen darf allein, wer mit ägyptischer Bilderschrift vertraut ist.

So ist denn zunächst nur zu sagen, daß diese Gemme ein Amulett ist, auf dem ein Verehrer des Seth das Bild seines Schutzgottes und allerhand auf dessen Kult bezügliche Zeichen anbringen ließ; die Palmen wird er ihm wohl in die Hände gegeben haben, weil sie das Symbol des Sieges sind und so die Allmacht des Gottes verkünden. Und doch führt uns auch dieses Bild in der Erkenntnis antiker Deisidaimonie ein Schrittchen vorwärts. Typhon-Seth ist der Gott, in dessen Namen im fünften Jahrhundert n. Chr. die griechischen Bleitafeln von der Via Appia ihren Fluchzauber vollziehen. In ihrem Text

wird nun angerufen ein *θεὸς Ἐφυδρίας*. Der ist dort mit Seth nicht identisch (Seth. Verfl. Taf. S. 86), und zwar deshalb, weil er zu den Dämonen gehört, die dem Seth unterstehen, in seinem Namen beschworen werden, so z. B. Taf. 17, 5 *ὑμῖς δέε Φρυγια* (l. *Ἐφυδρία*) . . *ἀξιῶ ὑμᾶς κατὰ τοῦ ὑπὸ τὴν Ἀνάγκην* (Seth). Gedeutet hatte ich dort S. 82 den *Ἐφυδρίας* als 'Herrn des Wassers' nach Analogie der *Νύμφαι ἐφυδριάδες* (Anth. gr. IX 327, 329) und hinzugefügt 'oder ist *ἐφ' ὑδρίᾳ* ein ähnliches Beiwort wie *ὁ ἐπὶ τοῦ λωτοῦ καθήμενος* . . . ? Auf einem Gegenstand, der bei einiger Phantasie für eine Hydria gehalten werden kann, steht ein eselsköpfiger Gott auf der Zeichnung eines Steines bei Matter *Hist. du Gnost. pl.* II C 3'. Ich hätte schon damals hierher stellen sollen, was erst S. 103 bemerkt wird, daß auch der Untersatz Seth. Taf. Nr. 49, auf dem das Eselhaupt des Seth gezeichnet ist, wohl ein Krug sein soll. Aber einen Entscheid für die richtige Etymologie von Ephydrias und einen Beleg dafür, daß auch Seth als *ὁ ἐφ' ὑδρίας* gefaßt worden ist, gibt erst diese Gemme. Allerdings, ob Seth in dieser Eigenschaft etwa ein Herr der Gewässer sein soll, so daß *ὁ ἐφ' ὑδρίας* als die einfachste bildliche Darstellung für *ὁ ἐπὶ τοῦ ὕδατος* (s. Plut. Pyrr. 5 *ὁ ἐπὶ τοῦ οἴνου*) aufzufassen wäre, oder ob der Hydria eine andere Bedeutung zukommt, muß auch jetzt noch unentschieden bleiben.

IV

Silbertäfelchen aus Amisos

Vor einigen Jahren wurde in einem Grab bei Amisos ein kleines Bronzefutteral gefunden, das im Inneren ein zusammengerolltes Silbertäfelchen barg. Diese Rolle wurde aus dem Kunsthandel für das Brüsseler Museum erworben und mir von Franz Cumont freundlichst zum Kopieren und Veröffentlichen zugesandt.

Das Silberblatt (Abb. 3) ist in aufgerolltem Zustand 0,045 m lang und 0,067 m hoch. Nur der Rand ist an einigen Stellen

eingerissen, sonst ist die Erhaltung gut. Die Buchstaben lassen sich fast alle sicher lesen; sie sind in das dünne Blech so scharf geritzt, daß man ihre Form auch auf der Rückseite erkennen und so die Lesung kontrollieren kann. Der Text lautet:

0,01 m

Fig. 3

Ἐγώ εἰμι ὁ μέγας ὁ ἐν οὐ-
ρανῷ καθήμενος,
τὸ μολὸν κύτος ὅλου
τοῦ κόσμο(υ) Ἀρσενο[νεο-
5 φρις σαον ὄνομα Μιαρ-
σαυ ως δ(αί)μων αλα-
θος Βαριχαα Κμῆφι ὁ
βασιλε(ύ)ων τῶν βασιλ(ε)ι-
ῶν Ἀβριαὼθ Ἀλαρφώθ
10 οι Σὴθ θεων· μηκέτι
κακὸν φ(αι)νέσθω· ἀπέλα-
σον ἀπέλασον ἀπὸ Ῥου-
φίνης τὴν ὑπόθεσιν·
καὶ εἴ τίς με ἀδικήσ(ει), ἐπ' ἐκ(εῖ)νον
15 ἀπόστρεψον· μήτε με φάρ-
μακον ἀδικήσ(η)· βασιλέα
βασιλέων Ἀβριάων τω
Ορθιαρη· ἐγώ εἰμι ὁ βασιλί-
ζων τὸν τόπον εἰς ὀνόμα-
20 τι Μοϋσ(ῆ).

Z. 4 Ende ist korrigiert, es scheint *NEO* auf *ZM* zu stehen. — Z. 5 Anfang kann *ΦΡΙΣ* oder *ΦΡΗ* sein. Der dritte Buchstabe vor dem Ende ist *I* oder *Ξ*, oder *I* mit irgendwelcher Korrektur. — Z. 7 nach *ΚΜΗΦΙ* steht nicht Punkt, sondern ein kleingeratenes *O*. — Z. 10 *ΘΕΩΝ* oder *ΘΟΩΝ*. — Z. 14. Der Strich über dem letzten *O* ist Abkürzung, wohl wie in den Handschriften für *ON*. — Z. 18. Das letzte *I* ist undeutlich, ebenso das erste *I* in Z. 20.

Das Täfelchen ist eines der zahlreichen metallenen *πέταλα*, wie sie als Amulett getragen und ins Grab mitgegeben wurden. Auch das Silber hat seine geheimen magischen Kräfte (s.

A. Rieß bei Pauly-Wissowa I 51), ebenso wie die geistervertreibende Bronze, die hier als Hülle diente (s. oben S. 21). Überhaupt sind solche Phylakteria häufig in kleinen metallenen Röhren getragen worden; das Goldamulett von Gellep stak in einer Goldhülse, s. M. Siebourg, Bonner Jb. CIII 1898 S. 125. In diesem Aufsatz Siebourgs werden auch die bis vor zehn Jahren bekannten Silbertäfelchen aufgezählt, S. 135 ff.; mehrere sind noch unediert, so ein in meinem Besitz befindliches, das aus Syrien stammt und mit einer semitischen Schrift bedeckt ist. Von edierten kommt dem Brüsseler Amulett am nächsten die Silbertafel von Badenweiler (Kraus, Christl. Inschr. des Rheinlandes I Nr. 13, bei Siebourg erwähnt als Nr. 6): . . *Ια ια ια Σαβαωϑ [Ἀδωναϊ Ἀβ]λαναϑαναλβα Ἀκρα[μαχαμαρι Σ]εμεσιλαμ Σεσενγεμ[βαρφαρα]νγης Ιο ιο ιο σερουατε [Λουκιολο]υμ κουεμ πεπεριτ Λειβ[ια ματερ] αβ ομνι περεκουλω κτλ.* Die Zauberpapyri geben mehrfach Anweisungen, wie derartige Talismane anzufertigen sind. Auch solche Stellen sind für die Erklärung des hier vorliegenden Textes wertvoll; gesammelt sind sie zuletzt von Kropatscheck S. 26.

Z. 1—10 geben einen zusammenhängenden Zauberspruch, aufgereiht an den Worten *ἐγώ εἰμι.* Das ist eine weit verbreitete Art der Beschwörung: der Magus setzt sich dem Gotte gleich, in dessen Namen er den Zauber vollzieht. 'Den Namen kennen heißt den Gott haben, ihn erzwingen, jeder, der den Namen besitzt, verfügt mit ihm über die Kraft seines Trägers, er kann dann sagen: *Ich bin* . . .' (A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie S. 112). Dies *ἐγώ εἰμι* der gesprochenen Zauberformel ist dann auch zur Aufschrift lebloser Stoffe geworden, ohne durch diese eigentümliche Übertragung an seiner Zauberkraft zu verlieren. Auf der Silbertafel vertritt es die Macht des genannten Gottes über alle bösen Geister und verhindert somit, daß diese sich dem Träger des Amuletts nahen. Daß alle Namen und Epitheta sich auf einen Gott beziehen sollen, zeigt die asyndetische Wiederkehr des Artikels ὁ . . τὸ . . ὁ. — Z. 1

μέγας ist das gewöhnliche Beiwort eines göttlichen Wesens zur Bezeichnung seiner Macht, s. die Indices von Wessely, Denkschr. XXXVI 184 f., XLII 89. Am ähnlichsten dieser Stelle ist Pap. Par. 1621 *ἐπικαλοῦμαί σε τὸν μέγαν ἐν οὐρανῷ Ηιλανχυχ . . ὁ ϑεὸς ὁ μέγας Ὀρσενοφρη*, auch dort in einem Segenspruch für ein *φυλακτήριον*. — Z. 2 zu *καϑήμενος* vgl. Pap. Par. 2768 *ὁ ἐπάνω καϑήμενος Μιχαήλ*, 1012 *ὁ ἐπὶ τῆς τοῦ κόσμου κεφαλῆς καϑήμενος*, 1026 *ὁ ἐντὸς τῶν ἑπτὰ πόλων καϑήμενος*. — Z. 3 *μολόν* ist auffällig. Einmal sind die Formen von *ἔμολον* für die Zauberpapyri fast nur in metrischen Partien statthaft (s. die Stellen bei Wessely XXXVI 186, XLII 90): wir müssen also annehmen, daß dies Stück einer metrischen Fassung entweder entnommen oder nachgebildet ist. Ferner heißt *μολεῖν* sonst 'gehen, kommen, zurückkehren', hier paßt nur die aus 'gehen' abzuleitende Bedeutung 'wandeln'. 'Der wandelnde Hohlraum des Weltalls': gemeint ist der von der Himmelskugel umschlossene Raum, in dem Sonne, Mond und Sterne ihre Bahn wandeln; s. Pap. Par. 1117 *χαῖρε τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ ἐπὶ γῆν . . . καὶ ἀπὸ γῆς τῆς ἐν μέσῳ κύτει τοῦ κόσμου ἄχρι τῶν περάτων τῆς ἀβύσσου*. In den Horoi des Asklepios heißt der Demiurg (XVI 8, Reitzenstein Poimandres 351) *τὸ πᾶν ὕδατος καὶ γῆς καὶ ἀέρος κύτος ζωοποιῶν*. — Z. 4 ist hinter *κοσμο* wohl noch mehr als das *ν* der Endung ausgelassen; man vermißt ein Partizipium wie *κατέχων*, s Pap. Anastasy 490 *ἐγὼ γάρ εἰμι . . . κόσμου τὸ διάδημα παντὸς κατέχων*. An und für sich wäre die pantheistische Auffassung von einem Gott, der das Weltall ist, möglich, aber hier verträgt sie sich nicht mit dem im Himmel thronenden, sehr persönlich gedachten Gott. — Auch im folgenden scheint der Schreiber, wohl aus Furcht, mit dem Raum nicht zu reichen, wiederholt Auslassungen begangen zu haben: da stehen vereinzelte griechische Worte, wo die Vorlage vollständige griechische Sätze geboten haben wird. So Z. 5 *ὄνομα*, 6 *δ(αί)μων* — hier ist vielleicht noch das Wort davor und dahinter griechisch —, Z. 10 *ϑεῶν*. Das Wort

hinter *κοσμο* Z. 4 darf man allerdings nicht als griechisch auffassen. Es ist der gräzisierte ägyptische Gottesname Osornophris, der an vielen Stellen der Zauberpapyri und auch der Defixionen (Audollent Nr. 22, 34 *Ὀσους Οἰσωρνοφρις*) vorkommt. Nach Drexler bei Roscher III 912 ff. unter Onnophris hat man darin den Osiris mit seinem Königsnamen Unnefer kombiniert zu erkennen. Hier ist Osiris nicht nur, wie oben S. 7 f., Sonnen- und Hadesgott, sondern, wie der Zeus der Griechen, Beherrscher der gesamten Welt: *χρυσοστέφανος πολύσεμνος Ὄσειρις* | *αὐτὸς Ζεὺς Κρονίδης* heißt er in dem Hymnus bei Kaibel *Epigr.* 1029. Im folgenden hebt sich Z. 7 aus undeutbaren *ὀνόματα βάρβαρα* heraus *Κμῆφι ὁ βασιλε(ύ)ων τῶν βασιλ(ε)ιῶν.* In *βασιλε(ύ)ων* ist das *υ* geschwunden, wie oben S. 12 V. 33 in *φα(ύ)σιε.* Man kann schwanken, ob man *βασιλ(ε)ιῶν* oder *βασιλ(έ)ων* zu lesen hat: für das erste spricht die leichtere Erklärbarkeit des lautlichen Vorgangs, für das letzte die größere Anschaulichkeit des Ausdrucks: unter dem König der Könige können wir uns eher etwas denken als unter dem König der Königreiche, s. auch Z. 16 *βασιλέα βασιλέων* und Pap. Parth. II 53 *θεὲ θεῶν βασιλεῦ βασιλέων.* Aber vielleicht ist auch hier wieder eine Lücke anzusetzen: *τῶν βασιλειῶν* (*τῆς Αἰγύπτου*). Kmephi ist ein anderer Name für den Chnum von Elephantine, s. Reitzenstein Poim. 132, 137 und Drexler bei Roscher II 1250 ff., wo auch die Amulette mit Chnums Bild zusammengestellt sind. Eine Defixion ruft an *τὸν θεὸν τὸν ἐπὶ τῶν τειμωριῶν παντὸς ἐμψύχ[ου Ὀσι]ριαποκμηφ,* s. meine *Antiken Fluchtafeln* (H. Lietzmanns kleine Texte 20) S. 15 zu Z. 7: wenn ich richtig ergänzt habe, so ist auch in jenen *dirae* Kmeph und Osiris zur Einheit verschmolzen. — Z. 9 *Ἀβριαὼθ Ἀλαρφώθ* sind zwei der zahlreichen hebräischen Namen auf -*ωθ*, nach dem Muster von *Σαβαώθ* gebildet; s. z. B. Blau, Das altjüdische Zauberwesen S. 105 und Pap. Par. 990 *Ἀβραϊαὼθ τὸν τὰ πάντα φωτίζοντα καὶ διαυγάζοντα.* — In Z. 10 erkennt man wieder, wie auf dem Bild der Ephydriasgemme, den ägyp-

tischen Gott Seth. Für seine Rolle im Zauber kann ich auf meine Sethianischen Verfluchungstafeln S. 90 ff. verweisen. Gewöhnlich beschwört man ihn, um anderen zu schaden. Aber wie hier wird er auch in dem Hymnus Pap. Par. 261 ff. als übelabwendender Gott gerufen; wenigstens heißt er dort 267 *μισοπόνηρος*.

Z. 10—16 offenbaren den eigentlichen Zweck des Amuletts: es soll apotropäisch wirken. Die dämonischen Mächte des Unglücks und der Krankheit, von Menschen gewollte Schädigung und Vergiftung soll es abhalten — wir sehen einmal, was der antike Mensch im Grund seines Herzens am stärksten fürchtete. Die Komposition der Formel ist nicht sehr geschickt. Es hätte heißen können *ἐγώ εἰμι ὁ μέγας θεός. μηκέτι κακὸν φαινέσθω μήτε ὑπόθεσις κτλ.* Oder es wäre möglich gewesen, im Namen jenes großen Gottes der Zauberkraft des Amuletts zu befehlen *ἀπέλασον κακὸν καὶ ὑπόθεσιν καὶ ἀπόστρεψον ἀδικίαν καὶ φάρμακον.* Statt dessen sind beide Ausdrucksweisen, die strenggenommen einander ausschließen, durcheinander gemengt: da offenbart sich wieder die von keiner Logik disziplinierte Syntax des kleinen Mannes. — Z. 11 *κακόν* erinnert an das pompeianische Hausamulett bei Kaibel *Epigr.* 1138 *ὁ τοῦ Διὸς παῖς καλλίνικος Ἡρακλῆς | ἐνθάδε κατοικεῖ· μηδὲν εἰσίτω κακόν.* — *ἀπέλασον* mit der im dringenden Ruf üblichen Doppelung, s. Nordens Kommentar zu Virgils Aeneis VI S. 136 und 461. — Z. 12. Rufina ist Bestellerin und Trägerin des Amuletts. Es ist Stil, daß der Name des Besitzers genannt wird, s. die oben zitierte Tafel von Badenweiler. Denn die beschworenen Götter müssen genau wissen, wem sie zu dienen haben; wird das Phylakterion etwa von einem Feind entwendet, so ist damit wenigstens verhütet, daß es dem fremden Dieb Schutz gewährt. — Z. 13 bei *ὑπόθεσις* denkt man zunächst an einen 'übeln Anschlag', s. Polyb. III 50, 6 *τὴν τῶν ὑπεναντίων ἐπίνοιαν καὶ τὴν ὅλην ὑπόθεσιν.* Aber das scheint mir neben *ἀπέλασον* nicht plastisch genug und paßt nicht zum Artikel *τήν*: ein für

Lebzeiten wirksames Amulett vertreibt alle derartigen Anschläge. Das einzige, was zu entsprechen scheint, ist die Hesychglosse *ὑποθέσεις· καταβολαί.* Denn *καταβολή* ist 'Fieberanfall', s. Demosth. Phil. III 29 *καταβολὴ πυρετοῦ ἢ ἄλλου τινὸς κακοῦ*: auf dem Täfelchen ist das *ἄλλο κακόν* bereits vorausgenommen. *Ἡ ὑπόθεσις* ist also ein persönlich gedachter Fieberdämon; auch in Rom genoß Febris als persönliche Göttin Verehrung (G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer S. 197). Für antike Austreibungen der Krankheitsdämonen s. R. Heim *Incantamenta magica graeca latina*, Jb. für klass. Phil. Suppl. XIX 465 ff.: da ist Nr. 56 ein Amulett gegen Fieber, aus dem Pseudo-Plinius genommen, Nr. 73 gibt wie hier die Beschwörung im Imperativ: *Arithmatho aufer dolores stomachi.* — Z. 14. Daß der Schaden, den ein anderer verursachen will, auf diesen selbst zurückfallen möge, ist ein menschlich begreiflicher und oft wiederholter Wunsch; Demosth. XIX 130 *οὐκοῦν ταῦτα συνηύχεθ' οὗτος καὶ κατηρᾶτο τῇ πατρίδι, ἃ νῦν εἰς κεφαλὴν ὑμᾶς αὐτῷ δεῖ τρέψαι.* Magische Formeln zur Übertragung des Unheils auf andere gibt Heim a. O. Nr. 69—75. — Zu Z. 15 *ἀπόστρεψον* s. das Goldtäfelchen in Athen, bei Ch. Peabody in den *Proceedings and Transactions of the American Philological Association* XXVIII S. XXI ff. (jetzt IG VII 2, 232) Z. 23 *Σαβαὼθ Ἐλοεεια . . . τρέψον πᾶν κακὸν ἀπὸ τοῦ [οἴκ]ου τούτου,* wo vielleicht *Ἐλοεεί, ἀ[πόσ]τρεψον* zu lesen ist. — *φάρμακα*: die Giftmischerei muß in der antiken Welt besonders stark betrieben worden sein; haben doch, um nur ein Beispiel anzuführen, die Einwohner von Teos einen öffentlichen Fluch als Stadtamulett dagegen gebraucht (IGA 497 *ὅστις φάρμακα δηλητήρια ποιοῖ ἐπὶ Τηΐοισιν κτλ.*).

Mit dem Ende von Z. 16 setzen wieder die magischen Formeln ein. *βασιλέα* kann sich nicht auf *με* beziehen, Rufina ist eine Frau. Es gehört also zum Folgenden, ist aber aus der Konstruktion geraten. Vielleicht war die Vorlage auf einen Mann berechnet, und es stimmte dort *με . . (τὸν) βασιλέα* zu-

sammen. — Z. 17 *Ἀβριάων* ist gleichfalls Akkusativ (Antike Fluchtafeln S. 15 zu Z. 1), und zwar von *Ἀβριάω*, einem von *Ἰάω*, dem hebräischen Jahve, abgeleiteten Kompositum, das neben *Ἀβριαώθ* Z. 9 tritt. — Z. 18 Anfang klingt griechisch; man ist versucht, daraus einen *Ἄρης ὄρθιος* zu gewinnen. Aber was oben zu Z. 4 gesagt wurde, mahnt zur Vorsicht. — Zum Schluß erscheint noch einmal nachdrücklich die Formel *ἐγώ εἰμι*. *βασιλίζων* ist ein seltenes und spätes Wort, meist von der Bedeutung 'wie ein König handeln'. Hier muß es 'beherrschen' bedeuten. Das davon abhängige *τὸν τόπον* versteht man in diesem Zusammenhang nicht. In den Zauberpapyri ist *ὁ τόπος* meist der Ort, an dem die magische Handlung vollzogen wird. Aus solchem Zusammenhang wird es unverstanden übertragen sein, aus einer Formel für eine fest lokalisierte *μαγικὴ πρᾶξις* auf ein *φυλακτήριον*, das an allen Orten wirken soll. Wenn es z. B. heißt Pap. Par. 345 *ὁρκίζω πάντας δαίμονας τοὺς ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ*, so kann der Zauber fortfahren *ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ βασιλίζων τὸν τόπον*. — Z. 19f. erwartet man *ἐν ὀνόματι*, s. Pap. Anastasy 46 *ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ*. Bereits im Neuen Testament gehen *ἐν c. dat.* und *εἰς c. acc.* durcheinander (F. Blass, Gram. des neut. Griech.[2] S. 131); wäre es sicher, daß hier auch die Kasus vertauscht wären, so wäre damit ein Anhaltspunkt für die Datierung auf spätere Zeit gegeben. Aber man muß meines Erachtens mit der Möglichkeit rechnen, daß auch hier etwas ausgelassen ist, etwa *εἰς* (*τὸν αἰῶνα ἐν*) *ὀνόματι*. — Z. 20 *Μοϋσῆ* ist vulgärer Genetiv, s. Blass a. O. S. 30f.; über Moses als Helfer im hellenistischen Zauber s. Ad. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura, Rel. gesch. Vers. Vorarb. IV S. 321.

Versagt man es sich, aus *εἰς ὀνόματι* chronologische Schlüsse zu ziehen, so gibt die übrige Sprache eine genauere Zeitbestimmung kaum an die Hand. Auch die Schriftzüge lassen eine sichere Datierung nicht zu; die jüngeren kursiven Formen, die Ansätze zu Ligatur und Abkürzung sind auf das

Metall schon früh vom Papyrus übertragen worden und hier lange im Gebrauch gewesen: deshalb versagen die Indizien, die zur Bestimmung einer Steininschrift hinreichen. Welchem der ersten Jahrhunderte n. Chr. dies Amulett zuzuweisen ist, wird daher schwer zu bestimmen sein. Griechisch ist in den religiösen Vorstellungen, die zugrunde liegen, weniges; um so mehr ägyptisch (Osornophris, Kmephi, Seth) und jüdisch (Abriao, Abriaoth, Alarphoth, Moses).

V

Aion

Von dem Naturhistorischen Hofmuseum in Wien wurde vor einiger Zeit ein skulpierter Stein unbekannter Herkunft aus dem Kunsthandel erworben; Bild und Schrift erschienen nicht unbedingt über den Verdacht der Fälschung erhaben. J. Strzygowski machte mich freundlichst auf diesen Gegenstand aufmerksam und sandte mir den Gipsabguß, der als Vorlage für die Zeichnung (Abb. 4) diente.



Fig. 4

Ursprünglich war die Form des Steines ungefähr die eines flachen Eies, bei 0,14 m größter Länge, 0,07 m größter Breite und etwa 0,04 m größter Dicke. Der Skulptor hat ihn dann rundum bis zur Mitte abgemeißelt: das ist die Ebene, auf der sich die Figur in einem Relief von 0,007 m Höhe erhebt. Das Material ist ein brauner Stein, seine Gestalt erinnert an die eines primitiven Steinbeils: solche galten in späteren Zeiten als besonders zauberkräftig und wurden daher gern zu Amuletten

umgearbeitet. Belege dafür finden sich Ant. Zauberger. aus Perg. S. 40; ich füge noch hinzu Chr. Blinkenberg, Archäol. Studien, Kopenhagen-Leipzig 1904 S. 18ff.; *Ν. Γ. Πολίτης, Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις* II 1904 S. 835f.; Gius. Bellucci *Il feticismo primitivo in Italia*, Perugia 1907 S. 19. 72. 76.

Das Bild stellt einen älteren Mann dar, der mit einem Schurz bekleidet ist. Die fast geschlossenen Beine sind die eines Löwen, die Füße stehen auf einer halben Kugel. Die linke Hand liegt auf der Brust; der rechte Arm hängt herab, die Hand faßt eine gleichfalls herabhängende Schlange in der Mitte des Körpers. Das kahle Haupt des Mannes trägt zwei nach unten gekrümmte Hörner und einen Vollbart, der den Mund freiläßt. Die Augen sind nicht etwa geschlossen, sondern weit offen gedacht: es findet sich kein Strich, der die geschlossenen Lider andeutete.

Die Rückseite trägt in regelmäßigen Buchstaben von 0,005 m Höhe folgende Inschrift:

	ΔΘΝΠCΤΑ		ΔΜΑΤ ̣\ΟΛΕ
	ΜΕΓΡΟΝΥΤ		ΓΑΤΥΓΑΡΟΜ
	ΒΛΕΠΤΧΜΕ		ΦΛCΝΠΟΚΤΥ̣
	ΑΠΡΟΔΓ̣ΚΥ	10	ΕΑΝΧΙΥΔ
5	ΛΕΝΟΜΫΧΟΝ		ΚΑCΥΜΕΟ
	Κ̣ͰΛΠΥΜḶḶΡ		

Der Steinmetz, der das Bild meißelte, hatte die Absicht, jenen Gott wiederzugeben, den das ausgehende Altertum Aion oder Kronos nannte. Die sonst erhaltenen Darstellungen dieses Gottes der Zeit hat F. Cumont in seinem Mithra I 74ff. gesammelt und besprochen. Ein Bild, das sich mit dem Wiener vollständig deckte, findet sich dort nicht, wohl aber treffen wir die Einzelheiten auf verschiedene Exemplare verteilt. Der Typus des stehenden Mannes mit geschlossenen Beinen ist für den Aion der gewöhnliche, nur trägt er meist einen Löwenkopf. Aber ein bärtiges Menschenhaupt kommt gleichfalls vor, bei Cumont Nr. 240. Auch sei auf einen Kronos

von Emerita verwiesen, den Cumont in den *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1905 S. 148 beschreibt und abbildet. Da fehlt heute der Kopf, war aber einstmals menschlich; denn auf der Brust befindet sich eine Löwenprotome, die bei einem Löwenhaupt eine unnötige Tautologie gewesen wäre. — Gewöhnlich gehen die Aionen auf Menschenfüßen, aber es zeigen sich auch Löwenpranken, Cumont Nr. 40. Auf einem Teil der Weltkugel steht der Aion ebenda Nr. 35 und 40. Daß er gelegentlich einen Schurz trägt, beweisen Nr. 271. 285. Die Arme kreuzt Kronos meist auf der Brust, dabei halten die Hände Schlüssel, an den Schultern ist er beflügelt. Schlüssel und Flügel fehlen hier, sie auszuführen verbot das spröde Material. Aber übriggeblieben ist von der Kreuzung der Arme der Gestus der linken Hand. — Fast immer windet sich die Schlange um den Leib des Aion: auch dafür ist hier ein einfacheres, leichter darstellbares Motiv gewählt. Und weil man ihm die Schlange in die Hand geben wollte, mußte man den rechten Arm von der Brust herabnehmen, auf die er eigentlich gehört. Für den Aion mit der Schlange in der Hand gibt es vielleicht noch einen späteren Beleg. Cumont macht auf den illustrierten Utrechtpsalter aufmerksam, dessen Bilder im 11. Jahrhundert nach uralten Vorlagen gemalt sind; da ist zu Ps. 89, 8 ὁ *αἰὼν ἡμῶν* gezeichnet 'ein unbekleideter Mann, der einen nicht ganz deutlichen Gegenstand in den Händen hält: es kann ein Maß sein, aber auch eine Schlange' (H. Graeven, Rep. für Kunstw. XXI 1898 S. 28ff.). — Daß der Gott der Zeit *calvus* ist, weiß man aus Phädrus V 8. Hörner wird Kronos dadurch erhalten haben, daß er mit dem semitischen Baalqarnain gleichgesetzt wurde, s. M. Mayer bei Roscher II 1500.

Nach diesen Parallelen erscheint mir die Darstellung auf dem Wiener Stein sachlich durchaus möglich. Gerade der Umstand, daß ein Fälscher sich die verschiedenen Einzelheiten erst an verschiedenen Stellen hätte zusammensuchen müssen, scheint mir für die Echtheit zu sprechen. Allerdings mutet

uns die Form des Bildes sehr wenig griechisch an. Aber wir müssen mit der Eigenart des Stoffes rechnen und mit der Möglichkeit, daß hier die Arbeit eines Handwerkers später Zeit vorliegt, die in einem entlegenen Provinzort, fern von den großen Zentren der Kunst, entstanden ist.

Der Text der Rückseite ist in einer Geheimschrift abgefaßt, zu der ich den Schlüssel nicht besitze. Eine der gewöhnlichen Arten von Kryptographie scheint nicht vorzuliegen: weder wenn man die Reihen vertikal statt horizontal liest, noch wenn man mit Buchstabenversetzung innerhalb der Zeile rechnet, ergeben sich mögliche Lautgruppen. Auch die Annahme von einfacher Vertauschung der Buchstabenwerte (etwa β statt α, γ statt β usf.) führt zu keinem Ergebnis. Es liegt vielmehr eine kompliziertere Kabbala vor, die sowohl mit Umstellungen arbeitet — es ist kein Zufall, daß in Z. 5 und 8 immer ein Vokal und ein Konsonant abwechseln — als auch mit Vertauschung: es fehlen die Buchstaben *ΖΗΞΨΩ*. Doppelkonsonanten und die beiden Längen η und ω müssen aber in einem griechischen Text von solchem Umfang sicher vorkommen. Oder, was auch nicht ausgeschlossen erscheint, die Sprache dieser Zeilen ist überhaupt nicht die griechische.

Den Umstand, daß wir die Inschrift des Steines nicht verstehen, darf man nicht als Beweis gegen die Echtheit anführen; das ist bei vielen sicher echten Texten der antiken Superstition der Fall, z. B. bei dem gnostischen Bleibuch des Museo Kircheriano. Aber etwas anderes erregt zunächst Verdacht: das Bild muß ziemlich jung sein, und die Schrift zeigt die sauberen epigraphischen Formen älterer vorchristlicher Zeit. Jedoch auch das ist unbedenklich: wo es angeht, behält der Zauber gern das Altertümliche bei. Und hier stehen ihm die archaisierenden Steinurkunden zur Seite; ‘noch eine der allerjüngsten Inschriften, CIA III 1, 639 um 440 n. Chr. zeigt die Charaktere (vorchristlicher Zeit)’, sagt W. Larfeld, Griech. Epigraphik, Iw. v. Müllers Handb. I² 532. Einen Fingerzeig für

die genauere Datierung des Wiener Steinbildes gibt die Form Ɛ, die nach Larfeld S. 536 zwischen 129 und 380 n. Chr. belegt ist. Danach möchte ich das Stück für ein Produkt des 2. bis 4. Jahrhunderts n. Chr. halten; das ist dieselbe Zeit, in der auch der Aionenglaube besonders stark war.

Gedacht war dieser Aion wohl als Amulett, nicht als *περίαμμα* für einen Menschen, wie die Silbertafel von Amisos: dafür ist er zu groß. Aber als *φυλακτήριον* für ein Haus. Solche kennen wir aus dem Altertum in größerer Zahl, oben S. 29f. wurden deren zwei erwähnt. In seiner Sprache hat der Text der Rückseite wohl auch nichts anderes gesagt als der Pariser Papyrus 3167 in seinem Gebet an das Bild des schützenden Hausgottes: *δὸς πόρον πρᾶξιν τούτῳ τῷ οἴκῳ, ναὶ κυριεύων τῆς ἐλπίδος πλουτοδότα Αἰών.*

VI

Unedierte Fluchtafeln

Vor einigen Jahren kamen vier Bleitafeln mit Verwünschungen in meinen Besitz. Sie stammten aus Rom, und zwar vermutlich aus den Gräbern der Via Latina. Eine davon war bereits bekannt; es ist die Inschrift CIL I 819 (VI 141), dem Sprachforscher vertraut durch den Akkusativ *Danaene.* Die drei anderen habe ich bis jetzt nur in einer Notiz der Berl. philol. Wochenschr. 1905 Sp. 1082 erwähnt.

1. Vollständig erhaltenes rechteckiges Blei von 0,13 m Länge und 0,04 m Höhe, war zusammengefaltet und auf der inneren Seite beschrieben (s. Abb. 5).

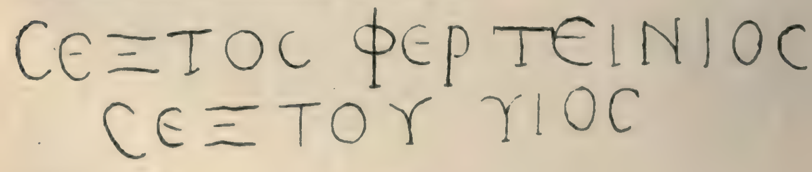
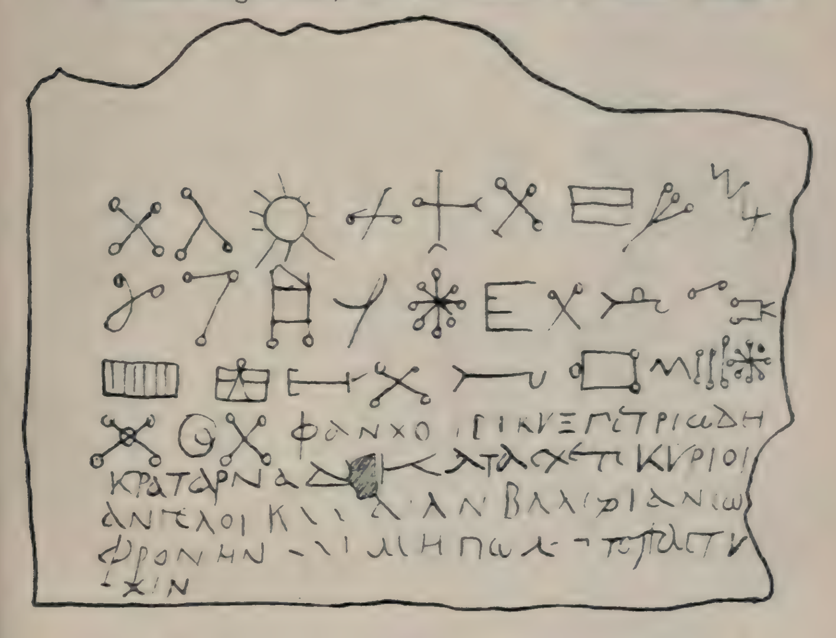


Fig. 5

Σέξτος Φερτείνιος Σέξτου υἱός.

Für eine genauere Zeitbestimmung sind der bezeichnenden Wort- und Buchstabenformen zu wenig. Die Defixion ist von einfachster Art: auf das verderbliche Blei ist nur der Name des Gegners geschrieben, mit einer Bestimmung, hier der patronymen, die seine Person genau bezeichnet (Def. tab. Att. p. IV Ende). Ähnlich z. B. ebenda no. 4: *Νίκανδρος Εὐξιθέου ἀπελεύθερος.* — *Fertinius* leite ich ab von dem Ethnikon zu Feltri, *Feltrinus*, das über *Fertrinus* zu *Fertinus* wurde (über solche Vorgänge s. Lindsay-Nohl, Die lat. Sprache S. 107. 109). Plinius Nat hist. III 130 bieten die meisten Hss. *fertini* statt *Feltrini*, doch wohl, weil die Kopisten selbst so sprachen. Von *Fertinus* ist der Familienname *Fertinius* abgeleitet wie *Gabinius* von *Gabinus*.

2. Rechteckiges Blei, an zwei Seiten von Natur unregel-



0,01 m

Fig. 6

mäßig geformt, nicht gebrochen. Mittlere Länge 0,1 m, mittlere Höhe 0,05 m. Die auf beiden Seiten beschriebene Tafel war

zusammengerollt und von einem Nagel durchbohrt. Beide Texte enthalten je ein vollständiges Gebet, daher ist nicht zu entscheiden, welcher zu Anfang gestanden hat. Ich gebe eine Seite in Nachzeichnung (Abb. 6).

A

Φανχοιβικυξ Πετριαδη
5 *Κραταρναδ[η]· κατάσχετε, κύριοι*
ἄγγελοι, Κλ[ω]δίαν Βαλερίαν Σω-
φρόνην [καὶ] μὴ Πωλ[ειτορ]ίας τυ-
χ(ε)ῖν.

B

	ΑΡΘΥΛΑΙΛΑΜCЄΜЄCΙΛΑΜ	*Ἀρθυλαιλαμ Σεμεσιλαμ*
	ΒΑΧΥΧΒΑΧΑΞΙΧΥΧΜЄΝЄΒΑΙΧΥΧ	*Βαχυχ Βαχαξιχυχ Μενεβαιχυχ*
	ΑΒΡΑCΑΞ ΚΥΡΙΟΙ ΘЄΟΙ ΚΑΤΑ	*Ἀβρασαξ· κύριοι θεοί, κατά-*
	CΧЄΤЄΤΗΝ . . ΓΑCΤΙΛΛΑΡΙ . . ΚΛΩ	*σχετε τὴν [ἐργ]αστιλλαρί[αν] Κλω-*
5	ΔΙΑΝΒΑΛЄΡΙΑΝ CΩ . . . ΝΗΝ	*δίαν Βαλερίαν Σω[φρό]νην*
	ΚΑΙΜΗΑΓЄΤΩΠΩΛ . . . . ΙΑΝ Є . . Α	*καὶ μὴ ἀγέτω Πωλ[ιτορ]ίαν ἐ[ργ]ά-*
	CΤΙΛΛ . Ν . . . ΑΨΥΧ . . Ν	*στιλλ[ο]ν [καὶ] ἀψυχ[ία]ν [ἰδεῖν.*

Dieser Fluch trägt alle Kennzeichen des späten synkretistischen Zaubers. Dahin gehört vor allem die Bilderschrift, die *χαρακτῆρες*: s. Seth. Verfl.-Taf. S. 98, Zaubergerät aus Perg. S. 31. Deutbar sind unter diesen Bildern die wenigsten. Das dritte der ersten Reihe soll wohl eine Sonne sein, das achtstrahlige Bild in der Mitte der zweiten und am Schluß der dritten Reihe ein Stern: das bedeutet, der Sonnengott und die Planetenherrscher sollen den Zauber vollstrecken helfen. Es folgt eine ähnliche Anrufung durch *βάρβαρα ὀνόματα*. Was A 4. 5 steht, wird eine Anrufung des *πετραῖος κρατερὸς Ἅιδης* sein, so umgebildet, daß sie barbarisch und geheimnisvoll klingt. Das Felsendach des Hades kehrt wieder in dem Amulett *Bull. dell' Inst.* 1852 p. 151, wo Sarapis dem Träger, wohl einem Toten, Sieg geben soll *ὑπὸ πέτραν* (Herodot II 127 sagt in derselben Verbindung *ὑπὸ γῆν*). In diesen Zusammenhang stellt L. Deubner auch die *ὑποπετρίδιοι ὄνειροι*, Alkman frg. 5,49 Crus. — Ähnliche Namen wie B 1 finden sich z. B. Pap.

Par. 1804 (*'Αρουηρ Λαιλαμ Σεμεσιλαμ*). *Σεμεσιλαμ* ist hebr. 'ewige Sonne', s. Ant. Flucht. S. 9 zu Z. 2: diesem Namen entspricht das Bild der Sonne auf Seite A. — Die mystischen Namen B 2 kehren fast genau ebenso auf den Sethianischen Tafeln wieder; so no. 16,50 (Audollent Def. tab. no. 155) *Οιμηνεβενχυχ βαχυχ βαχαχυχ βαζαχυχ βαχαζαχυχ βαχαξιχυχ*. Der Kern dieser Spielereien ist *χυχβα*, hebr. כּוֹכָב, Stern; daher wohl auch die Bilder der Sterne A 2. 3. — Zu *'Αβρασαξ* vgl. oben I S. 11. Auch Abraxas ist wie Sonne und Sterne eigentlich kein chthonischer, zu Defixionszwecken geeigneter Dämon; die jüngere Zeit ist in der Auswahl der helfenden Götter eben weitherziger gewesen. — Zusammenfassend werden sie noch einmal gerufen A 5 *κύριοι ἄνγελοι*, B 3 *κύριοι θεοί*. Göttliche Macht durch die Anrede *κύριος* zu bezeugen, mutet biblisch an. Aber wenigstens die Wurzel dieses Brauches ist heidnisch, s. Pind. Isthm. V 53 *Ζεὺς ὁ πάντων κύριος*. Um 100 n. Chr. scheint jene Anrede an Gott volkstümlich heidnisch gewesen zu sein, Epiktet II 16, 13 läßt einen *μωρός* sagen: *κύριε ὁ θεός, πῶς μὴ ἀγωνιῶ*; Im Zauber ist sie ganz gewöhnlich, s. Pap. Par. 687 *οἱ κύριοί μου καὶ μεγαλοκράτορες θεοί*, 1306 *ὁ κύριος θεός*, Pap. Mus. Brit. 121, 706 *κύριε 'Ασκληπιέ*, ebenda 265 *τῷ κυρίῳ μου τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαήλ*. — Zu den *ἄγγελοι* s. Dieterich, Nekyia 60: 'Diese griechischen *δαίμονες* wurden später . . . zu den Engeln, wie sie die Juden bereits kannten, gr. *ἄγγελοι*.' Dieterich redet dort von den Strafdämonen der Unterwelt; an solche mag auch hier, wo es sich um einen Fluch handelt, gedacht sein; s. auch die attische Defixion bei Ziebarth, Gött. Nachr. phil. hist. Kl. 1899 S. 128 no. 24: *καταγράφω καὶ κατατίθω ἀνγέλοις καταχθονίοις*. — Wozu sie hier gerufen werden, sagt *κατάσχετε*: dies in den Fluchtexten übliche Verbum (Def. tab. Att. p. VI) bezeichnet, daß die Gottheit Besitz von dem Menschen nimmt, hindernd, lähmend, vernichtend. Hier soll *κάτοχος ἐκ θεῶν* werden *Κλωδία Βαλερία Σωφρόνη*. Im ersten Namen ist *ω*, nicht *αυ*, durch B 4 gesichert; es befremdet ja auch nicht,

in später Zeit die vulgäre Form für *Claudius* zu finden (Lindsay-Nohl S. 46). Auch zu dem Stand des verfluchten Weibes paßt die volkstümliche Aussprache: ihr Name zeigt, daß sie Freigelassene ist, und zwar wohl nicht eines Mannes, sondern einer Frau, deren Namen sie adoptiert hat. Denn nur Frauen führen zwei *nomina gentilicia* (Marquardt-Mau, Privatleben der Römer I 18 Anm.), wie wir sie hier finden: Clodia Valeria. Das Cognomen *Σωφρόνη* stammt aus der Zeit, da sie noch Sklavin war (ebenda S. 22); als Name einer niedriggeborenen Griechin ist er besonders aus dem Eunuch des Terenz bekannt. — Dieser Frauenname ist B 4 mit einem bestimmenden Zusatz versehen; habe ich das zum Teil unleserliche Wort richtig ergänzt, so handelt es sich um einen *ergastularius*, einen Aufseher im Arbeitshaus für Sklaven. Belege s. bei Mau in der Realenzyklopädie VI S. 431, z. B. Colum. I 8, 17 von dem Durchschnitt der Sklaven: *pluribus subiecti, ut villicis, ut operum magistris, ut ergastulariis.* Meist haben diesen Posten sicher Männer gehabt, und so erwartet man hier eher *τὴν ἐργαστιλλαρί*[*ου*]. Aber -*αρίαν* ist doch wohl nötig, *μὴ ἀγέτω* im folgenden gehört sicher zu Sophrone, und dann ist sie die *ergastularia*, die selbst den Sklaven hinwegführt. — Der weibliche Eigenname Z. 6 ist gleichfalls nicht ganz sicher, ich habe ihn an der zweiten Stelle so ergänzt, wie ich glaube ihn an der ersten gelesen zu haben; an der zweiten wäre auch *Πωλχερία, Pulcheria* nicht ausgeschlossen. *Πωλιτορία* gehört entweder zu *politor*, d. i. *qui agrum polit* (Cato Agri cult. V 4) oder zu dem Ortsnamen *Politorium* (*Πολιτώριον* Dion. Hal. Ant. Rom. III 38, 1); das Ethnikon *Politorius* statt des üblichen *Politorinus* wäre möglich, wie neben *Sutrinus* Silius *Sutrius* hat (VIII 491 *Sutria tecta*). In beiden Fällen ist die richtige Schreibung *Πολιτωρία.* Jedenfalls gehört der Name einem Weib, das Sklavin ist und fürchtet, von Sophrone gepackt und ins Ergastulum gebracht zu werden: in ihrer Not greift sie zur Defixion, um durch diese Bannung die Aufseherin an der Erfüllung ihres Dienstes zu hindern —

eine bisher nicht bekannte Anwendung des Bleitafelzaubers. — Der Wunsch, den die Schreiberin hegt, lautet an der ersten Stelle *καὶ μὴ Πολιτωρίας τυχεῖν.* Man erwartet *ὥστε μή*, aber nach den Spuren der Schrift ist *καὶ* ziemlich sicher. Die Syntax solcher Texte ist eine losere, es wird fortgefahren, als habe es vorher geheißen *ποιεῖτε κάτοχον εἶναι.* — *τυχεῖν* mit einem Gen. der Person wie etwa Eur. Bakch. 613 *ἀνδρὸς ἀνοσίου τυχών.* — B 6. 7 soll die Ergänzung nur zeigen, was etwa dagestanden haben kann. Auffällig ist hier in *ἐργάστιλλον* wie oben in *ἐργαστιλλαρίαν* griech. *ιλλ* für lat. *ul.* Wahrscheinlich liegt hier bereits ein lat. *ergastillum* zugrunde, das durch die Unsicherheit des unbetonten Vokals (*optumus* — *optimus*) und die Analogie der Diminutiva beeinflußt ist (*camelus* — *camellus*, Lindsay-Nohl S. 131); allerdings wirkt diese Analogie sonst nur nach betonter Silbe. *ἀψυχία* wird von den Medizinern in der Bedeutung 'Ohnmacht' gebraucht; hier müßte es den Tod bezeichnen, dem das Dasein im Ergasterium gleich ist.

3. Reste einer rechteckigen Tafel aus dünnem Blei von ursprünglich 0,09 m Länge und 0,145 m Höhe. Die Tafel war zusammengefaltet und ist dann offenbar unachtsam geöffnet worden. Dabei ist sie zerbrochen, und etwa die Hälfte der Bruchstücke ist verloren. Die acht Fragmente, die in meine Hände kamen, fügten sich beim Aneinanderpassen zu drei größeren Stücken zusammen. A (0,05 m Höhe, 0,04 m mittlere Länge) hat oben und links stellenweise unverletzten Rand, unten ist es in einer Querfalte gebrochen (s. Abb. 7). B ist das ziemlich vollständige Mittelstück von 0,05 m Höhe, 0,09 m Länge: diese Länge ergibt sich, obwohl der rechte Rand durchweg verletzt ist, daraus, daß der Text einzelner Zeilen vollständig ist. C (0,03 m lang, 0,04 m hoch) hat rechts und unten vollständigen Rand. Zwischen B und C scheint nichts zu fehlen. B ist unten, C oben in einer Querfalte gebrochen: das

wird dieselbe Querfalte sein, denn es ist wenig wahrscheinlich, daß die Tafel in vier Lagen gefaltet war und die vierte Lage vollständig verloren gegangen ist. Als Probe gebe ich A; der eigentliche Text beginnt in der vorletzten Zeile. Bei C fehlen links jedesmal etwa 25 Buchstaben.

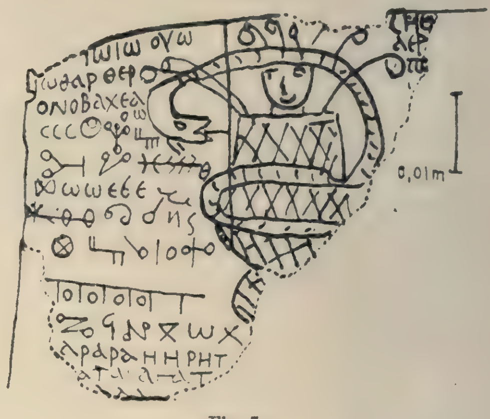


Fig. 7

A

. . . *αραραηηρητ* . .
. . . . *αταιαηατ* . . . .

B

. . . .
. . . . ΖΕΝΑΓΛΕΥΚ . . . .
5 . . . . ΑΓΛΕΥΚΩΠΙ . ΑΛΛΩCΑΧΑ . . . .
. . . . . . ΝΟΝΩΡΑΕΙ Є Ι Ω ΒΙЄCCΤ . . . .
ΚΟΥΡΑΠΟΛΥΩΝΥΜΑΙ ΚΟΥΡΑΑΡΑΤΑΙ Κ . . . .
ΑΡΠΑCΑΤΑΙΤΗΝΨΥΧΗΝ ΤΗΝΚΑΡΔΙΑΝ ΤΟ ΠΝЄΥΜΑ
ΤΑCΦΛΑΜΧΝΑ ΤΟ . CΜΟΙΑΛΟΥC ΚΑΙΤΑΝЄΥΡ .
10 ΚΑΙΤΟΑCCΑΡΚΑCΤΗCΑΚΙΛΑΤΙЄ ΗΝ ЄΤЄΚЄΝΜΗΤΗ .
ΑCЄΚΑΜΑΤЄΡ ΗΔΗΗΔΗΤΑΧΥΤΑΧΥЄΝΤΟCΗ . . ΡΩΝЄΠΤΑ
ΑΜΓΩΘ ΑΛΑCΩΘΜΟ . ΜЄΥΡΑΧΑΡ . . . . . . ΩΥΒΑΛ
ΒΑΑΡΡЄΧΡЄΜЄΝCΤΙΒΙΨΑΘΑΒΑΨΙ . . . . ΒΑΦΙ . .
ΖΑ . . ЄΝΗΘΖΑΤΑΡΑΤΑΚΥΦΑΡΘΑΝΝΑ . . . . . . ΝЄЄΡЄCΧΙΓ . .
15 . . . . . . ЄCΑΡΘΑΩΘЄΟΗ ΚΑΛΙΘΑΡΘΑΘΔΙ . . ΑΞ CΩΘΡΑCЄ . .
. . . . ΜΩΜΥΘΑΦΒЄΝΟΒΑΘ ΙΑΩ ΑΓΡΑΜЄΧΟΡΡЄΙΑΧΟ . . . . .
. . ЄΤΑΧΟΡΡЄΤΑΙ ΚЄΠΡЄΟΥ ΙΩΑ . ΑΒΡΑCΑΞ ΑΡΝЄΥΟΥ Κ . .
. . ЄΓЄΙΡЄΥΠΩΑΞ ΑΒΡΑCΑΞ ΑΡΝ . . ΡΥΝΝЄΥΟΥ . . . .
. . ΘΝΟΥΡΘΑΝ CCΩΧ CΩΧ ΔΩΔЄΚΑΙ . . . .
20 . . . . . . ΒΟΡΑΙCΩΧΑΡΟΥΧ . ΜЄCΟ . Є . . . .
. . . . . . ΑΙΝΑΡΑCΧΥΑΜ . ΑΧ . . . .
. . . . . ΑΧΡΗΜΙΛΛΟC . . . .
. . . . . ЄΤЄ . . . .

C

. . CXINOYЄ	. . PAΠΙ COAI AΠ
25 . . ΩAPCAMΩCIC	. . . IN . ΦPIΦPH
. . HΦPHXOPBAI	. . . TATACΦΛA .
. . MIAΩΦPOIA	. . TOYΛOIMIKOY
. . XP . . CHIXNOΦOI	35 . . ЄCЄIA HΔHHΔH
. . OYXЄΛAMΠIC	. . . TATAXAC
30 . . TЄICOPNΦЄYMΩ	

Das Bild auf A zeigt eine menschliche Gestalt, von einer Schlange umwunden. Wo das sonst auf Defixionen begegnet, ist es regelmäßig eine Mumie (Seth. Verfl.-Taf. no. 16. 17. 34). Hier denkt man wegen der Rundung unten links, die wie ein gebogenes Knie aussieht, zunächst an einen lebenden Menschen. Aber das muß der etwas verzeichnete Abschluß eines eingeschnürten Leibes sein, da alles andere für eine Mumie spricht: die starre Kontur des Oberkörpers, von dem sich die Arme nicht abheben, und die netzförmige Gitterung des Leibes, die doch wohl Mumienbinden andeuten soll. Auch der stark stilisierte Kopfputz gehört dazu (Seth. Verfl.-Taf. S. 85). Wo eine solche Mumie von einer Schlange umwunden wird, ist sie ein Abbild des Osiris (ebenda S. 101). Demselben Götterkreis gehört *Σήϑ* an, dessen Name in der rechten Ecke erscheint (s. oben unter III und IV). Sonst ist aus der Inschrift rechts von der Figur nichts zu gewinnen; als diese Zeilen noch vollständig waren, mögen sie je 16 Buchstaben umfaßt haben. Links von der Mumie sind außer undeutbaren Charakteren erkennbar zu Anfang *ἰὼ ἰώ*, der einleitende Anruf des Gebetes, s. Ant. Zaubergerät S. 25: *ἰώ* gedoppelt, um eindringlicher zu wirken, s. zu *ἀπέλασον ἀπέλασον* oben S. 29. In dem *'Ονοβαχεα* neben dem Schlangenkopf mag eine Anspielung auf das Eselhaupt des Seth liegen. Zwischen den *χαρακτῆρες* stehen Reste der sog. Vokalreihen, *ωωω εεε*, s. Ant. Zaubergerät S. 29. — Z. 5 *ἄλλως* vielleicht die aus der Vorlage unverstanden übernommene Einführung einer Variante; so oft in den Zauberpapyri, Wessely Denkschr. XXXVI S. 36. Z. 4. 5 erkennt man zweimal *λευκῶπι*, ein Beiwort, das an den Stil der orphischen Hymnen erinnert.

Es gehört zu einer weiblichen Gottheit, wohl *Κούρα*, die Z. 7 erscheint: die Hadeskönigin ist für solchen Schadenzauber als Schutzpatronin wohl geeignet. Hier beginnt ein verständliches Stück:

Κούρα, πολυώνυμ(ε) Κούρα, ἄρατ(ε) κ . . . .
ἁρπάσατ(ε) τὴν ψυχὴν τὴν καρδίαν τὸ πνεῦμα
τὰ σφλάμχνα το[ὺ]ς μ(υ)άλους καὶ τὰ νεῦρ[α
10 *καὶ τὰς* (aus *τοὺς*) *σάρκας τῆς Ακιλατει ἣν ἔτεκεν μήτη[ρ*
Ακεσα ματερ· ἤδη ἤδη ταχὺ ταχὺ ἐντὸς ἡ[με]ρῶν ἑπτά.

Auch *πολυώνυμε* zeigt Hymnenstil, s. Pap. Par. 2814 *τοὔνεκά σε κλήζουσι Ἑκάτην, πολυώνυμε, μήνην.* Ebenda 2831 von der Hadeskönigin: *κυδιάνειρα θεά, πολυώνυμε καλλιγένεια.* — *ἄρατ(ε)* wohl nicht von *ἀρατός*, sondern von *αἴρω*, synonym zu *ἁρπάσατε.* Als Objekte des Raubes werden Seelen- und Körperteile der Feindin aufgeführt. Solche Listen, die verhüten wollen, daß irgendein Teil des Gegners von dem Fluch ausgenommen sei, sind in Defixionen häufig, s. Def. tab. Att. p. V und z. B. die Tafel aus Megara Aud. no. 41, mit der diese römische Fluchtafel überhaupt manches gemein hat. Im christlichen Mittelalter kehren dann dieselben Gliederlisten in apotropäischen Beschwörungen wieder, s. F. Pradel, Rel. gesch. Vers. Vorarb. III S. 353. — Z. 9 *σφλάμχνα* statt *σπλάγχνα*, mit Einwirkung der folgenden Aspiration (wie *Διοφείθης*, Meisterhans-Schwyzer S. 102) und eigenartiger Beeinflussung des Nasals durch den vorausgehenden labialen Hauchlaut. — Die von Phrynichos verpönte Form *μυαλός* findet sich z. B. Seth. Verfl.-Taf. 16, 65 (Aud. no. 155 B 13): *καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὰ ὀστέα καὶ τοὺς μυαλοὺς καὶ τὰ νεῦρα καὶ τὰς σάρκας καὶ τὴν δύναμιν Καρδήλου.* — Z. 10. 11 sind die Eigennamen von rechts nach links zu lesen; *ἐπαρίστερα γράμματα* sind in den Defixionen beliebt (Def. tab. Att. p. IV). Die Verfluchte heißt *'Ιταλικα*, ihre Mutter *'Ακεσα. Italica* ist nicht ungebräuchlich, s. z. B Prosop. Imp. Rom. I no. 554 *Annia Italica.* Der Name der Mutter ist lateinisch sicher *Accessa* gewesen; CIL VIII suppl. 12507 steht *Sucesa* statt *Successa.* Die Bedeutung des Namens ist mir unklar, an

'Meeresflut', *accessa maris* (Thes. ling. lat. I 284) ist kaum zu denken. — Die Benennung des Defigierten nach seiner Mutter ist die allgemein übliche (Seth. Verfl.-Taf. S. 64), hier ist pleonastisch zu dem Namen lat. *mater* hinzugesetzt. Üblich ist auch der drängende Abschluß mit doppelt gesetztem *ἤδη ταχύ*, s. unten Z. 35 und z. B. Seth. Verfl.-Taf. 16, 13 (Aud. 155 A 58): *εἴσω ἡμερῶν πέντε ταχὺ ταχύ.* Das ist zugleich ein Beispiel für die Befristung des Fluches; hier sind sieben Tage gewählt, vielleicht die semitische Woche.

Dem eigentlichen Fluch folgt eine lange Litanei undeutbarer Art, eine Beschwörung barbarischen Sprachen entnommen. Wer sich die Mühe nimmt, wird in verwandten Texten manche Parallelen zu den einzelnen Formeln finden. Deutlich ist Z. 14 *'Ερεσχιγ[αλ]*, die babylonische Unterweltsgöttin, Drexler bei Roscher II 1584 ff. — Z. 16 und 27 erscheint *'Ιάω*, Jahve, s Ant. Flucht. S. 8. Auch *'Αβρασαξ* wird doppelt angerufen, Z. 17 und 18. — Z. 19 *δωδεκα*: die Unterweltsgöttin heißt *δωδεκακίστη*, Pap. Mus. Brit. 121, 748, das ist ebenda 965 Ereschigal. — Z. 22 *χρημιλλος*: sonst *χρημιλλον*, Ant. Zaubergerät S. 38. — Z. 25 *αρσαμωσι* klingt ägyptisch, es steht neben Horos und Harpokrates Pap. Par. 988. 999. — Z. 26. 32 erscheint Phre, s. oben I Z. 27. 32. — Z. 34 *τοῦ λοιμικοῦ* bezieht sich auf einen Pestdämon; s. Lykophr 1205 *ἥρως ἀρωγὸς λοιμικῶν τοξευμάτων*, und, woran mich L. Deubner erinnert, Pap. Par. 1400 *Λοιμῷ Φθόνῳ καὶ φθιμένοις ἀώροις.*

Ein ganzes Pandämonium wird hier gegen das eine Weib in Bewegung gesetzt. Die Ausdehnung der Litanei, die vielen Charaktere und die komplizierte Zeichnung konnten nicht von jedem Laien hergestellt werden, sondern setzen einen Hexenmeister von Beruf als Verfertiger voraus. Der Zauberpapyrus, nach dem er arbeitete, war demjenigen sehr ähnlich, nach dem um 400, gleichfalls in Rom, die nahe verwandten sethianischen Tafeln gearbeitet sind. Schrift und Sprache führen uns in ungefähr dieselbe Zeit, sagen wir das vierte Jahrhundert, für die Verfluchung der Italica.

Mystische Meineidszeremonien

Von **Albert Hellwig** in Waidmannslust bei Berlin

In dem geltenden Prozeßrechte Deutschlands nimmt die eidliche Aussage eine hervorragende Stelle ein. Ob der Eid als Mittel der Wahrheitserforschung auch bei einer künftigen Umgestaltung der prozessualen Normen beibehalten werden wird[1] oder ob künftighin auch in Deutschland wie in anderen Ländern, so in den meisten Schweizer Kantonen, die Strafbarkeit der falschen uneidlichen Aussage eingeführt werden wird, vermag niemand im voraus zu sagen.

Ohne harten Kampf wird die Entscheidung jedenfalls nicht getroffen werden. Hat man doch schon seit Jahrzehnten mit religiösen und kriminalpolitischen Gründen auf der einen Seite ebenso lebhaft die Beibehaltung des Eides verlangt, wie man auf der Gegenseite für seine Abschaffung eingetreten ist.[2]

Nach den Motiven zu § 60 der Strafprozeßordnung beruht die gesetzliche Anordnung des Eideszwanges auf der Annahme, daß die Beeidigung den Zeugen zur Aussage der Wahrheit bewegen werde.[3]

---

[1] In dem mittlerweile erschienenen *Entwurf einer Strafprozeßordnung und Novelle zum Gerichtsverfassungsgesetze nebst Begründung* ist die eidliche Zeugenaussage erfreulicherweise beibehalten worden. In der Begründung (Ausgabe der *Deutschen Juristenzeitung* S. 159f.) wird anerkannt, daß durch das Übermaß der Eidesleistungen die Bedeutung des Eides herabgedrückt und die Zahl der Falscheide vermehrt wird. Der Entwurf sucht diesen Übelstand durch zweckmäßige Änderungen zu beseitigen.

[2] Vgl. Carl Kade *Der Eid und das Recht auf Wahrheit* (Berlin 1905).

[3] Motive zum Entwurf einer Strafprozeßordnung und zum Entwurf des Einführungsgesetzes. Deutscher Reichstag, II. Legislaturperiode. II. Session 1874. Schriftsachen Nr. 5 (A) S. 45.

Aus zwei Gründen vermutet der Gesetzgeber die Wahrhaftigkeit einer eidlichen Aussage: Der Zeuge, der Sachverständige oder die Partei, welche ihre Aussage eidlich bekräftigen, sagen einmal die Wahrheit aus Furcht vor den im Strafgesetzbuch für den Meineid und den fahrlässigen Falscheid angedrohten schweren Freiheits- und Ehrenstrafen, und anderseits, weil sie aus religiösen Gründen den Eidschwur, durch den sie Gott zum Zeugen angerufen haben, nicht verletzen wollen.[1]

Ohne weiteres ist klar, daß für die Frage der Beibehaltung oder Abschaffung des Eides nur die Stellung maßgebend sein kann, welche man zu der Motivierung religiösen Charakters annimmt. Denn die Furcht vor Strafe ist ein in gleichem Maße wirksames Mittel, um unwahre gerichtliche Aussagen zu verhindern, wenn die nur eidliche unwahre Aussage unter Strafe gestellt ist, als wenn auch uneidliche Unwahrheit bei Vorsatz oder Fahrlässigkeit von dem Strafgesetz geahndet wird.

Das Problem, um das es sich handelt, ist also: wird durch den religiösen Charakter des Eides auch ein Teil derjenigen veranlaßt, die Wahrheit zu sagen, welche weder genug ehrenhafte Gesinnung haben, um diese ethische Pflicht ohne weiteres zu erfüllen, noch sich durch Furcht vor den angedrohten Strafen dazu bewegen lassen, und empfiehlt es sich daher, die eidliche Aussage beizubehalten, ohne Rücksicht darauf, ob die Idee des Eides sich mit der modernen Weltanschauung und mit dem Charakter unserer übrigen realen Mittel prozessualer Wahrheitserforschung verträgt?

Die Lösung des Problems muß also von einer Erforschung des religiösen Charakters der Gegenwart ausgehen; und zwar kommt es insbesondere darauf an, ob selbst solche Menschen,

---

[1] Außer Betracht bleiben natürlich diejenigen, welche auch ohne jede Strafandrohung und religiösen Gewissenszwang die reine Wahrheit sagen würden, lediglich aus ethischen Motiven. Daß ihre Zahl sehr groß ist, muß leider stark bezweifelt werden.

welche sich nicht einmal durch Androhung langjähriger Zuchthausstrafe von einer unwahren gerichtlichen Aussage abhalten lassen würden, durch religiöse Hemmungsvorstellungen abgehalten werden können, die Unwahrheit zu sagen, wenn sie ihre Aussage beschwören müssen.

Nur so und nicht anders kann die Fragestellung lauten. Dies wird aber fast durchweg verkannt, indem man auf der einen Seite für die Beibehaltung des Eides geltend macht, daß er auf alte religiöse Normen zurückgehe, welche anzutasten Frevelmut und Gottlosigkeit wäre, und indem die Gegner des Eides seine Abschaffung damit begründen, daß sich aus der Bibel ergäbe, daß Christus das Schwören keineswegs begünstigt, sondern verboten habe.

Mit derartigen Erwägungen lediglich religiösen Charakters kann man heutzutage legislative Vorschläge nicht mehr begründen. Wir verlangen eine realere Motivierung unserer Gesetzesnormen. Ob die religiöse Sanktion des Eides begründet ist oder nicht, mag Kirchenhistoriker interessieren. Für unsere Gesetzgeber ist allein maßgebend, ob die religiöse Natur des Eides und demgemäß des Meineides in den Volksanschauungen des deutschen Volkes der Gegenwart noch eine Stütze findet oder nicht.

Die verhältnismäßig wenigen, welche das Problem überhaupt von dieser Seite aus angefaßt haben, sind durchweg nicht hinausgekommen über allgemeine Klagen über den überhandnehmenden Atheismus und die Häufigkeit der Meineide oder über den Hinweis darauf, daß kirchliche Gesinnung und Religiosität noch weit verbreitet sind.

Die von den Gegnern des Eides vorgebrachten Gründe sind nicht durchschlagend. Ob der Atheismus und irreligiöse Gesinnung wirklich so sehr zugenommen haben, wie vielfach behauptet wird, kann zweifelhaft erscheinen. Gar manche Erscheinungen im sozialen Leben der Gegenwart, so der Erfolg der Heilsarmee, das Auftauchen und die weite Verbreitung des Gesundbetens,

sowie das schnelle Anwachsen des Spiritismus, welcher schon über 60 Millionen Anhänger zeigt, deuten dem Völkerpsychologen vielmehr an, daß die mystische Seite der menschlichen Natur durch den Rationalismus des 18. Jahrhunderts und den Materialismus der sechziger Jahre des verflossenen Jahrhunderts keineswegs erdrückt ist, sich vielmehr anscheinend in einer Periode kräftigerer Entfaltung befindet. Aber auch davon abgesehen, würde die Ausbreitung atheistischer Weltanschauung nur dann die Abschaffung des Eides begründen, wenn der Rest derjenigen, welche religiösen und mystischen Erwägungen zugänglich sind, so klein geworden wäre, daß es sich nicht lohnte, ihretwegen ein dem modernen Empfinden nicht entsprechendes Rechtsinstitut beizubehalten. Dies aber wird wohl im Ernst niemand behaupten wollen.

Ebenso wenig durchdringend ist das zweite Moment, daß so häufig Meineide geschworen werden. Ob die Meineidsseuche wirklich so zugenommen hat, wie manche Schriftsteller behaupten, oder ob nicht vielmehr früher nur nicht in dem Maße wie in den letzten Jahrzehnten hierauf geachtet wurde, lasse ich dahingestellt. So viel steht allerdings fest, daß eine erschreckend große Zahl von Meineiden jahraus jahrein geschworen wird, wie ein jeder Praktiker bestätigen kann.[1] An dieser Tatsache ändert es auch nichts, wenn die gerichtlichen Verfolgungen und Verurteilungen wegen dieses Delikts alljährlich im Verhältnis zu der Zahl der geleisteten Eide eine ganz minimale ist. Denn jeder Richter und Staatsanwalt

[1] Staatsanwaltschaftsrat Dr. Kloß kommt in seinem Aufsatz *Der Meineid in Strafsachen, seine Häufigkeit und verhältnismäßig seltene Bestrafung; die Vorschläge zur Abhilfe* (Separatabdruck aus dem 21. Jahrbuch der Gefängnisgesellschaft für die Provinz Sachsen) auf Grund einer sehr sorgfältigen vorsichtigen Schätzung zu dem Resultate, daß alljährlich in Deutschland mindestens etwa 11 321 Meineide geschworen werden. Vgl. auch *Ω. Σ. Die Verbrecherwelt von Berlin*, 3. Ausgabe (Berlin und Leipzig 1886) S. 83f., 168, und Staatsanwalt Dr. Wulffen *Psychologie des Verbrechers* (Groß-Lichterfelde 1908) Bd I S. 397, 425, 433; Bd II S. 95, 134, 163, 324 ff.

weiß, wie ungemein schwer es ist, einen Meineid nachzuweisen, und daß deshalb nur in ganz eklatanten Fällen eine gerichtliche Untersuchung überhaupt eingeleitet wird.[1] Wenngleich man also auch zugeben muß, daß alljährlich sehr viele Meineide geschworen werden, so ist doch damit noch nicht erwiesen, daß nicht eine große Zahl von Schwörenden nur deshalb die Wahrheit gesagt haben, weil sie die Strafe Gottes fürchteten.

Dieser Nachweis, welcher zugunsten der Beibehaltung des Eides sprechen würde, ist naturgemäß schwer zu führen. Die bei weitem wichtigsten Materialien liefert uns hier die moderne Wissenschaft der Volkskunde, indem sie uns mit den Anschauungen vertraut macht, welche das Volk von dem Eid und Meineid hat. Und gerade diese Materialien sind bisher bei der Diskussion über Beibehaltung oder Abschaffung des Eides überhaupt noch nicht berücksichtigt worden.

Von ganz besonderer Bedeutung ist die nur wenigen bekannte Tatsache, daß das Volk mancherlei Mittel kennt, durch welche es sich vor der göttlichen Strafe bei einem Meineid zu sichern sucht.

Alle solche mystischen Meineidszeremonien, welche ich bei Durchforschung zahlreicher volkskundlicher, ethnologischer und kriminalistischer Zeitschriften und Werke fand, oder die mir brieflich und mündlich mitgeteilt wurden, habe ich in zwei großen Abhandlungen zusammengestellt, systematisch zu gruppieren und dem ihnen zugrunde liegenden Gedanken nach zu erklären und ihre praktische Bedeutung hervorzuheben versucht.[2]

---

[1] Justizrat Sello, der berühmte Verteidiger, sagt darüber in seiner interessanten Abhandlung *Ein Proteus des Verbrechens. Meineid und Fälschung* (*Das Tribunal* Bd I, Hamburg 1885) S. 297 mit Recht: „Kaum ein anderes Verbrechen ist so mühelos zu begehen, so schwer zur Bestrafung zu ziehen wie der Meineid.“

[2] Vgl. meine Abhandlungen *Mystische Zeremonien beim Meineid* (*Gerichtssaal*, Bd 66, 1905, S. 79/105) und *Weiteres über mystische Zeremonien beim Meineid* (ebenda, Bd 68, 1906, S. 346/402). Vgl. ferner

Die Bedeutung des Themas aber, die praktischen Konsequenzen, die sich für den Richter und den Gesetzgeber ergeben, die eigenartige Natur des wenigen bekannten Stoffes, der nicht nur Juristen, sondern auch Theologen, Kulturhistorikern und Volksforschern Interessantes bietet, rechtfertigt es, glaube ich, wenn ich an dieser Stelle die Ergebnisse meiner bisherigen Forschungen kurz zusammenfassend darstelle und die praktischen Konsequenzen ziehe, welche sich daraus meines Erachtens ergeben.[1]

Das Verhältnis der meisten Heiden und überaus zahlreicher Christen zu der Gottheit ist ein durchaus äußerliches. Gott nimmt die Stellung eines übermächtigen Menschen ein, welcher straft und belohnt, dessen Gunst man durch Opfer und Gebete erzwingen kann, der sich auch durch allerlei Kniffe betrügen läßt.[2]

---

meine Skizzen *Aberglaube beim Meineid* (*Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, Bd II, 1905, S. 511f.); *Zur Verhütung von Meineiden* (*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik*, Bd XVII, 1904, S. 198/200); *Eid und Aberglaube. Zwei selbsterlebte Fälle* (ebendort Bd 31); *Mystische Meineidszeremonien* (ebendort Bd 30 S. 380f.). In den *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde* werde ich nächstens einen besonders interessanten praktischen Fall aus Schlesien darstellen. Eine kurze zusammenfassende Darstellung habe ich kürzlich in meinem kleinen Buch über *Verbrechen und Aberglaube* (*Aus Natur und Geisteswelt* Bd 212, Leipzig, B. G. Teubner, 1908) S. 119/127 gegeben. Auch werde ich in *Westermanns Monatsheften* kurz über *Eid und Meineid im Volksglauben* handeln.

[1] Die Abhandlung im *Gerichtssaal* Bd 66 wird der Einfachheit halber als I zitiert werden, die aus Bd 68 als II.

[2] Vgl. das durch sein Material wertvolle Buch von Th. Trede *Das Heidentum in der römischen Kirche. Bilder aus dem religiösen und sittlichen Leben Süditaliens* (4 Bde, Gotha 1889/91). Auch das mir nicht bekannte Buch von Franz Amman *Die römisch-heidnische Kirche oder das römische Papsttum als das erneuerte Heidentum* (Bern 1845) mag manches hierher Gehörige enthalten. Interessant sind die Materialien, die Dr. Crasselt im nächsten Heft des *Archivs für Strafrecht und Strafprozeß* (Berlin) veröffentlichen wird. Vgl. dazu auch Richard M. Meyer auf S. 320f. und 324f. dieses Archivs, Bd XI, 1908. Weitere Parallelen, auch aus Europa, gedenke ich nächstens im *Globus* zu veröffentlichen.

Durch den Eid ruft der Schwörende Gott zum Zeugen der Wahrheit an. Leistet man einen Meineid, so bestraft Gott den Frevler, oft indem er ihn durch einen Blitzschlag tötet, ihm die Schwurhand erlahmen oder ihn in die Erde versinken läßt und ihm den ewigen Frieden nicht gönnt, sondern ihn nach dem Tode ruhelos als Gespenst wandern läßt.[1] Diese Anschauungen sind auch heute noch weit verbreitet[2] und tragen sicherlich oft genug wesentlich mit dazu bei, daß die Wahrheit beschworen wird.

Um die göttliche Strafe für den Meineid abzuwenden, haben aber listenreiche Menschen vielerlei Mittelchen erfunden, die sich mitunter in frappierender Ähnlichkeit bei den verschiedensten Völkern finden.

So mannigfach auch diese mystischen Meineidsgegenmittel sind, so lassen sie sich doch auf wenige Gruppen zurückführen, denen der gleiche Grundgedanke zugrunde liegt.

Am verbreitetsten sind diejenigen Zeremonien, welche auf den Blitzableitergedanken zurückgehen. Wie schon bemerkt, glaubt man vielfach, Gott strafe den Meineidigen, indem er ihn auf der Stelle durch einen Blitzstrahl vernichte. Wie man nun durch einen Blitzableiter den Blitz hindert, Schaden anzurichten, und ihn zwingt, unschädlich in die Erde zu fahren,

[1] Hierüber habe ich zahlreiche Materialien gesammelt; einiges davon habe ich in den Skizzen *Bestrafung des Meineidigen durch Gott* (*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik* Bd 31) und *Der Eid im Volksglauben* (*Globus* Bd 92, 1908) veröffentlicht. Anderes werde ich vielleicht noch in einer ethnologischen Zeitschrift veröffentlichen und den Rest dem bekannten Ethnologen Dr. Richard Lasch zur Verfügung stellen, der ein umfangreiches Werk über den Eid im Volksglauben vorbereitet. Vgl. auch A. H. Post *Grundriß der ethnologischen Jurisprudenz* Bd II (Oldenburg und Leipzig, 1895) S. 404, 478 ff., 547, 664; Wilutzky *Vorgeschichte des Rechts* Bd III (Berlin 1903), S. 152 ff.; J. Kohler *Rechtsphilosophie und Universalrechtsgeschichte* (v. Holtzendorffs *Encyklopädie der Rechtswissenschaft*, 6. Aufl.) S. 66; J. Makarewicz *Einführung in die Philosophie des Strafrechts* (Stuttgart 1906), S. 310 f., 377 f., 389 ff.

[2] I S. 82 f.; II S. 347 f., 349 f.

so glaubt man auch durch besondere Stellung der Arme, manchmal auch der Füße, oder durch besondere Vorrichtungen, die Meineidsstrafe in die Luft oder den Erdboden ablenken zu können.

Im Rheinland nimmt man den linken Arm hinter den Rücken und streckt einen oder mehrere Finger so, daß sie senkrecht zum Rücken stehen, mit dem Gedanken, daß aus diesen Fingern der Eid wieder herausgehe[1]; manchmal wird auch die linke Hand nach seitwärts und abwärts gespreizt in die Tasche gesteckt.[2] In Schleswig-Holstein spreizt der Schwörende die Finger der linken Hand von sich ab[3]; in Oldenburg hält man die linke Hand abwärts hinter sich.[4] In Posen streckt man zwei oder drei Finger der linken Hand nach unten und rückwärts.[5] Im Königreich Sachsen hält man die Finger der linken Hand steil nach unten[6], in Pommern die linke Hand in der Tasche[7], in Braunschweig die linke Hand, indem man drei Finger nach unten ausstreckt, auf den Rücken, wodurch man den Eid nach hinten von sich wegschwöre.[8] In Thüringen hält man die linke Hand mit den Fingern nach unten und sagt von einem solchen Menschen: „Er schwört's in den Boden.“[9] Auch in Rheinhessen sind Versuche der „Ablenkung“ durch Ausstrecken der linken Hand in einer Geraden mit der erhobenen und vorgestreckten rechten Hand mehrfach beobachtet und inhibiert.[10] Besonders ausführliche Mitteilungen haben wir über verschiedene Gegenden Bayerns, wo man den Blitzableiter in der Art herstellt, daß man den Zeigefinger der linken Hand ausstreckt oder die linke Hand mit gespreizten, abwärts gerichteten Fingern auf den Rücken legt, oder die drei Schwurfinger der linken Hand nach unten streckt, oder auch die linke Hand nach hinten, weder nach unten noch auf dem Rücken, hält.[11] Sehr bezeichnend

[1] I S. 86. [2] II S. 363f. [3] I S. 86. [4] I S. 87. [5] II S. 361. [6] II S. 365. [7] II S. 365. [8] II S. 365f. [9] II S. 366. [10] II S. 366f. [11] II S. 356ff.

für die Auffassung des Volkes von dieser Zeremonie ist, daß man einen derartigen Eidschwur einen „kalten Eid“ nennt, analog dem sogenannten „kalten Blitz“, welcher zwar einschlägt, aber nicht zündet.[1] Manchmal scheint allerdings daneben auch der Gedanke maßgebend zu sein, daß durch die linke Hand das wieder abgeschworen werde, was man mit der rechten beschwört.[2] In Ostpreußen legt man die linke Hand in die Seite und will vermutlich dadurch auch eine Art Blitzableiter herstellen.[3]

Auch außerhalb Deutschlands können wir den Blitzableiter nachweisen. Hierher ist es wohl zu rechnen, wenn in Oberösterreich, Steiermark, Kärnten und dem Salzkammergut der Schwörende die linke Hand ballt und dann rasch wieder öffnet, „als ob er etwas wegwürfe“.[4] In Böhmen sagt man, daß der Eid ungültig sei, wenn man dabei die Eidfinger der linken Hand abwärts halte.[5] In einer Schweizer Volkserzählung kommt es vor, daß der Verbrecher, um den geschworenen Falscheid gewissermaßen zu neutralisieren, während der Eidzeremonie die drei entsprechenden Finger der linken Hand nach abwärts streckte und dabei eine Formel murmelte.[6] Die Juden nehmen die Blitzableiterzeremonie in der Art vor, daß sie die linke Hand auf den Rücken halten und zwar zwei oder drei Finger wie zum Schwur ausgestreckt, die anderen zusammengeballt[7], insbesondere gebrauchen auch die russischen, polnischen und galizischen Juden den Blitzableiter.[8] Wahrscheinlich ist es hierauf auch zurückzuführen, wenn Juden glauben, getrost falsch schwören zu können, wenn sie die linke Hand in der Tasche haben.[9] Die Wenden in dem Spreewald nehmen den linken Arm auf den Rücken und strecken einen oder mehrere Finger so, daß sie senkrecht im Rücken stehen[10]. Auch die Polen kennen den Blitzableiter[11], ebenso die

---

[1] II S. 357, 360. [2] II S. 359f. [3] I S. 89. [4] II S. 366f. [5] II S. 361. [6] I S 87ff. [7] II S. 361f. [8] II S. 363. [9] II S. 364. [10] I S. 86. [11] I S. 87.

Wotiaken, welche den Zeigefinger der linken Hand nach unten ausstrecken.[1] Eine ganz eigenartige Konstruktion des Blitzableiters wurde vor einigen Jahren in Serbien konstatiert, wo einige Zeuginnen um den Gürtel einen Zwirnsfaden hatten, dessen eines Ende den Kittel entlang bis an den Erdboden hinabreichte, damit ihr falscher Schwur entlang dem Zwirnsfaden in den Sandboden hinabgleite und ihnen nichts geschehe.[2] Originell ist es auch und wahrscheinlich auch auf den Blitzableitergedanken zurückgehend, wenn man in den Abruzzen glaubt, ohne Furcht vor Strafe einen Meineid leisten zu können, wenn man die linke Fußspitze hochhebt, so daß man nur mit dem Hacken die Erde berührt.[3]

Auf eine analoge Auffassung geht der Glaube zurück, man könne die Meineidstrafe analog einem Schall zurückwerfen, „abschwören", wenn man die erhobene geöffnete Schwurhand mit der inneren Handfläche dem Richter zukehrt. So bei den Masuren Ostpreußens[4], in der Westprignitz und anderen Teilen der Provinz Brandenburg[5] und in Braunschweig.[6] Auf den gleichen Gedanken ist es zurückzuführen, wenn man in der Provinz Brandenburg vereinzelt glaubt, bei geöffneten Fenstern im Schwursaal fliege der Eid zum Fenster hinaus und man könne daher ungefährdet falsch schwören.[7] Eigenartige Verquickungen dieser Idee des Zurückwerfens mit dem Blitzableitergedanken und vielleicht auch der Sündenbockidee finden wir in Bayern.[8]

Weit verbreitet ist auch die Sündenbockidee, welche auf das im Völkerleben so oft zu beobachtende Surrogationsprinzip zurückgeht. Wie z. B. an Stelle der Menschenopfer später Tieropfer traten oder wie bei der Leichenmitgabe später vielfach nicht mehr die Gegenstände selber den Toten mitgegeben wurden, sondern nur spielzeugartige Nachbildungen, so glaubt man auch beim Meineid den Zorn der Gottheit auf einen

[1] I S. 86. [2] II S. 371. [3] I S. 89; II S. 367. [4] I S. 90. [5] I S. 90; II S. 370. [6] II S. 370. [7] I S. 90. [8] II S. 368 ff., 370.

Stein oder einen anderen Gegenstand lenken zu können, welchen man während der Schwurzeremonie bei sich trägt.

In der zu der Provinz Brandenburg gehörigen Westprignitz herrscht vielfach der Glaube, man könne ruhig einen Meineid schwören, wenn man irgendeinen Gegenstand, so eine Schürze, in der Hand halte.[1] Ebenso in Pommern, wo meineidige Frauen beim Schwören mit der linken Hand die Schürze oder das Schürzenband anfassen und nach der Eidesleistung dem Bösen freiwillig opfern, damit ihnen „der Böse nicht beikommen soll".[2] Auch benutzt man in Pommern den Knopf eines Rockes als Sündenbock, den man nachher wegwirft.[3] Ebenso in Oldenburg, wo ein falscher Eid nichts schaden soll, wenn es gelingt, während des Schwörens einen Hosenknopf abzudrehen, der mitunter zu diesem Zweck nur locker befestigt wird.[4] Verschiedene derartige Zeremonien kennt man in Ostpreußen. So nimmt man beim Schwören einen Stein in den Mund und „speit ihn nachher mit dem meineidigen Schwur wieder aus" oder legt auch ein Goldstück beim Schwören unter die Zunge, „so bleibt der etwaige Meineid daran haften".[5] Im Jahre 1863 kam vor dem Schwurgericht in Danzig zur Sprache, daß jemand dadurch zum Meineid verleitet werden sollte, daß man ihm weiszumachen suchte, der Meineid werde nichts schaden, wenn der Schwörende beim Nachsprechen der Eidesformel eine Erbse im Munde unter der Zunge halte und gleichzeitig in der linken Rocktasche einen Heringskopf bei sich trage.[6] Ebenso hilft es, wenn man ein geschlossenes Schloß[7] oder auch die Seele einer Federpose in der Tasche[8] oder auch einen Knochen von einem eigenen verstorbenen Kinde bei sich trägt.[9] Bei diesem letzten Mittel spielt vermutlich der Glaube an die Talismannatur menschlicher Körperteile, der Glaube an Totenfetische eine große Rolle.

---

[1] I S. 85; II S. 352. [2] II S. 352. [3] II S. 353. [4] I S. 98; II S. 353. [5] I S. 84; II S. 354. [6] I S. 84 f.; II S. 354. [7] I S. 85; II S. 351. [8] I S. 85; II S. 351. [9] I S. 85.

Auch bei außerdeutschen Völkerschaften finden wir die Sündenbockidee beim Meineidsaberglauben vielfach in Geltung. So benutzte noch vor einigen Jahren ein polnischer Bauer die Seele einer Gansfeder, welche er unter seine Zunge legte, als Sündenbock und schwur auch nicht auf sein eigenes Haupt, sondern auf die Gansseele.[1] Die Rumänen in der Bukowina nehmen einen Stein in den Busen, „damit die Folgen des falschen Schwures auf den Stein und nicht auf sie fallen".[2] Ebenso trifft bei den Ruthenen und Huzulen die Meineidsstrafe den Meineidigen nicht, wenn er einen Stein unter dem Arme versteckt hält.[3] Ebenso denkt das Volk in Serbien vielfach, die Strafe für den falschen Eid werde nicht sie treffen, sondern den Stein, welchen sie unter ihrem Gürtel verborgen haben.[4] Bei den Juden soll ein Eid ungültig sein, wenn es ihnen gelingt, beim Schwören ihre linke Hand auf einen Tisch oder sonstigen Gegenstand aufzulegen.[5]

Von gewaltiger praktischer Bedeutung und doch nur wenigen bekannt ist der weitverbreitete Glaube, bei Vornahme gewisser Zeremonien oder bei Unterlassung anderer komme ein rechtsverbindlicher Eid überhaupt nicht zustande. Diese Anschauung geht auf die formelle Auffassung des Rechts zurück; das Volk hält einen Rechtsakt, insbesondere einen so feierlichen wie die Beeidigung nur dann für verbindlich, wenn alle durch Rechtssatzung und religiöse Anschauungen vorgeschriebenen Formalitäten peinlich beobachtet werden.

In Deutschland kommt es sehr oft vor, daß Zeugen die Eidesformel nicht genau nachsprechen, Worte auslassen oder verstümmeln oder auch andere Worte sprechen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dies in manchen Fällen geschieht, weil man glaubt, dann keinen verbindlichen Eid zu leisten.[6] Ebenso in Österreich, wo man z. B. statt „die reine volle

[1] II S. 351 f. [2] II S. 354. [3] I S. 84; II S. 351. [4] II S. 355 f. [5] II S. 350.
[6] I S. 96 f.; II S. 382 ff. Nach dem oben zitierten Entwurf der neuen Strafprozeßordnung § 62 spricht künftig der Richter die Eidesformel vor.

Wahrheit" sagt „keine volle Wahrheit" und statt „nichts als die Wahrheit" hört man „nicht die Wahrheit".[1] In Rußland ist es ganz gewöhnlich, daß die Schwörenden die Eidformel verstümmeln und glauben dann keinen Meineid zu leisten.[2] Im katholischen Teile Westfalens herrscht der eigenartige Aberglaube, daß der Eid unwirksam ist, wenn der Betreffende früh bereits etwas gegessen habe.[3] Dieser Glaube geht auf die Anschauung zurück, daß feierliche Handlungen religiösen Charakters, wie Beichte, Abendmahl, Schwören, aber auch vielerlei Zauberhandlungen wie Einpflöcken von Krankheiten, Schatzheben usw. „nüchtern" geschehen müssen, falls sie von Erfolg begleitet sein sollen. Da diese Anschauung durch ganz Deutschland verbreitet ist, wird sich ähnlicher Glaube bezüglich des Eides sicherlich auch in anderen Teilen Deutschlands und bei anderen Konfessionen nachweisen lassen. In Hessen, der Rheinprovinz und einem Teile Hollands sucht der Schwörende durch die vorher durchlochte Tasche sein Glied zu berühren, macht sich dadurch unrein und kann nun ruhig falsch schwören.[4] Wahrscheinlich geht es auf den Gedanken zurück, dass eine ungewöhnliche Fingerhaltung eine wesentliche Verletzung der Form sei und den Eid daher ungültig mache, wenn die Masuren in Ostpreußen den Daumen einkneifen.[5]

Bei den Juden, welche schwören, indem sie die Hand auf die heilige Schrift legen, gilt der Eid nicht, wenn sie beim Schwur den großen Finger krümmen.[6] Auch genügt es nach Anschauungen der Juden in der Bukowina, wenn sie der Thora irgendeine Verletzung beibringen, wenn auch von einem Nadelstich.[7] Ferner sollen die Apokryphen des Talmud lehren, daß der Schwur eines Juden den Gojim gegenüber ungültig sei.[8] Meineidige orthodoxe Russen murmeln vor Be-

Der Zeuge spricht dann nur: „Ich schwöre es, so wahr mir Gott helfe!" Hierdurch werden obige Meineidszeremonien sehr erschwert. Hoffentlich wird später die Zivilprozeßordnung analog geändert.

[1] II S. 382. [2] II S. 384. [3] II S. 396 f. [4] II S. 396. [5] I S. 97. [6] I S. 97; II S. 394 f. [7] II S. 395. [8] II S. 391.

ginn der Zeremonie die Worte: „Gott möge meinen Eid nicht empfangen“ und vermeiden es außerdem, das Kreuz und Evangelium beim Kusse mit den Lippen zu berühren.[1] Die russischen Mohammedaner suchen nach dem Eide etwas Unreines zu berühren, etwa vorher schon in die Tasche gelegten Pferdemist,[2] ebenso die Wotiaken ihren Penis.[3] Die Mohammedaner in Bosnien und der Herzegowina suchen zu verhindern, daß ihre Hand mit dem Koran in Berührung kommt.[4] In Bosnien und der Herzegowina bekreuzigen sich die Schwörenden, und zwar die römisch-katholischen mit drei Fingern, die orthodoxen Serben mit der ganzen Hand. Nimmt man diese Bekreuzigung nicht ordentlich vor, indem man z. B. zwei Finger übereinanderlegt, so glaubt man einen verbindlichen Eid nicht zu schwören.[5] Nach einer Schweizer Sage hob der Teufel, der schwören sollte, zwei Finger in die Höhe und bespie sie: es ist dies also vermutlich kein verbindlicher Schwur.[6] In den Abruzzen glaubt man guten Gewissens einen Meineid schwören zu können, wenn man die Schwurhand nicht so hoch erhebt, daß die Fingerspitzen über Ohrenhöhe hinausreichen.[7] In Korsika glaubt man, ein von einem Katholiken einer andersgläubigen Behörde gegenüber abgelegter Eid sei ungültig.[8] Ähnliche Anschauungen werden sich auch in anderen Ländern und bei anderen Konfessionen nachweisen lassen. Die Rumänen in Siebenbürgen zwängen bei falschem Eid die linke Hand hinter den Gürtel ein und verweigern den Schwur, wenn dies verhindert wird.[9] Vielleicht spielt hier auch die Sündenbockidee mit hinein. Die Kirgisen glauben jeden Eid ungültig machen zu können, in dem sie einzelne Sätze in ihm auslassen oder ändern.[10]

Mit diesen Anschauungen hängt zusammen das Prinzip der buchstäblichen Gesetzesinterpretation, indem nur derjenige

---

[1] I S. 95; II S. 393. [2] I S. 97. [3] I S. 97; II S. 396. [4] II S. 393 f. [5] II S. 395 f. [6] II S. 398 f. [7] II S. 398 ff. [8] II S. 391. [9] II S. 400. [10] I S. 95 f.

Eid als verbindlich angesehen wird, bei dem sich Form und Inhalt genau decken. Jede Ungenauigkeit in der Willenserklärung macht nach einer weitverbreiteten Anschauung einen Eid ungültig.

Diese Anschauung ergibt sich aus einer ganzen Reihe von Sagen über Grundstreitigkeiten, die wir bei den verschiedensten Völkern nachweisen können und denen gemeinsam ist, daß jemand Erde von seinem Grund und Boden in seine Schuhe tut und Laub von seinen Bäumen unter seinen Hut und dann, auf dem streitigen Stück Land stehend, schwört, daß er auf seinem Grund und Boden und unter den Zweigen seiner Bäume stehe, oder daß er außerdem einen Löffel („Schöpfer“) und einen Kamm („Richter“) sich ins Haar steckt und dann schwört: „So wahr der Schöpfer und Richter über mir ist, so wahr stehe ich auf meinem Grund und Boden.“ Derartige Sagen finden wir in Schleswig-Holstein[1], Baden[2], Elsaß[3], Thüringen[4], Pommern[5], der Schweiz[6], Schweden[7], Norwegen und Dänemark[8] und bei den Kaukasusvölkern[9]. Vielleicht geht es auf gleiche Anschauungen zurück, wenn man in Ostpreußen noch heutigentages glaubt, einen Meineid schwören zu können, wenn man die Stiefel auf nackte Füße zieht[10] oder wenn man Sand auf den Kopf streut.[11]

Sehr wichtig ist auch die jesuitische Meineidslehre. Schon nach Alfons Maria von Liguoris Moraltheologie ist der nicht rein innerliche Vorbehalt, d. h. ein solcher, welcher aus den Umständen erkannt werden kann, aus gerechtem Grunde erlaubt. So kann ein Zeuge schwören, daß er von dem verbrecherischen Treiben des Angeklagten nichts weiß, wenn er nur überzeugt ist, daß der Angeklagte ohne Schuld, d. h. ohne Sünde ist. Eine Ehebrecherin kann den Ehebruch leugnen,

---

[1] I S. 91. [2] II S. 376. [3] II S. 376. [4] II S. 377f. [5] II S. 373f. [6] II S. 374ff. [7] I S. 91f.; II S. 373. [8] I S. 91f. [9] II S. 377. [10] I S. 92f. [11] II S. 93, 94.

indem sie dabei denkt: ich habe ihn nicht so begangen, daß ich ihn gestehen müßte; sie kann auch sagen, sie habe die Ehe nicht gebrochen, da sie ja fortbesteht; und wenn sie den Ehebruch gebeichtet hat, kann sie sagen: Ich bin unschuldig. Nach Sanchez darf man schwören, man habe etwas nicht getan, was man in Wahrheit doch getan habe, wenn man einen Tag hinzudenkt, an dem man es nicht getan habe. Nach dem sicherlich unverfänglichen Zeugnis des Jesuiten Cardenas blieben diese Ansichten keine bloße Theorie, wurden vielmehr so häufig angewendet, daß, „sobald ihre Verurteilung erfolgt war, die Gläubigen, von Ängsten und Zweifeln geplagt, zu gelehrten Männern eilten, um sich Rat zu holen, wie sie künftig das, was sie nicht offenbaren wollten, geheimhalten könnten.“ Sie waren nämlich daran gewöhnt, solche Dinge durch Mentalrestriktion zu verheimlichen.[1]

Dies sind die wichtigsten Anschauungen, welche den mystischen Meineidsgegenmitteln zugrunde liegen. Was wir sonst noch wissen, hat weniger praktische Bedeutung. So, daß man in Dänemark, Schweden und Norwegen[2], ebenso wie in Ostpreußen[3], Brandenburg[4] und Hessen[5] glaubt, leichter einen Meineid schwören zu können, wenn die Fenster des Schwurzimmers geschlossen sind, weil man dann nicht so leicht von dem Teufel geholt werden kann. Auch glaubt man in Ostpreußen den Teufel irreführen zu können, so daß der Meineid nichts schadet, wenn man das Hemd mit der Innenseite nach außen anzieht[6], oder im Pommern, wenn man das Hemd oder die Strümpfe verkehrt anzieht.[7] Ähnliche Anschauungen dürften auch andernorts vorkommen.[8] In den österreichischen Alpenländern glaubt man, einen Meineid ohne Gefahr schwören zu können, wenn man unter der Fußsohle Blätter der Mistel zu liegen hat oder wenn man eine geweihte Hostie oder den Kopf eines Wiedehopfes bei sich

[1] II S. 379 ff. [2] I S. 94 f. [3] I S. 95. [4] I S. 98. [5] II S. 386 f. [6] I S. 97 f.; II S. 387 ff. [7] II S. 387 ff. [8] II S. 390.

hat oder nach der Schwurzeremonie ausspuckt.[1] Bei diesen mystischen Meineidszeremonien scheinen verschiedene Gedanken maßgebend zu sein.

Dies sind die Materialien, soweit sie bekannt sind. Selbstverständlich wird gar manche neue Meineidszeremonie noch bestehen und manch' andere wird sicherlich auch für andere Länder nachgewiesen werden können, und es wäre sehr erfreulich, wenn diese Zeilen andere anregen würden, das ihnen hierüber Bekannte, auch wenn es nur bereits geschilderte Tatsachen bestätigt, der Forschung zugänglich zu machen. Aber auch das oben beigebrachte Material dürfte meines Erachtens genügen, um einige nicht unwesentliche Schlüsse zu ziehen.

Zunächst ergibt sich mit voller Klarheit, daß alle mystischen Meineidszeremonien zunächst darauf gerichtet sind, die religiösen Folgen des Meineides abzuwenden: daß sie auch vor weltlicher Strafe sichern sollen, ist erst eine Weiterentwickelung dieses primären Gedankens. Von welcher praktischen Bedeutung die Kenntnis derartiger Meineidsgegenmittel für den Richter, Rechtsanwalt und Staatsanwalt ist, davon zeugen die vielen Fälle, in denen Juristen aus ihrer Praxis schildern, wie der Zeuge oder die Partei erst die Wahrheit sagte oder den meineidigen Schwur nicht leistete, als ihnen die Vornahme der Meineidszeremonie unmöglich gemacht wurde. Aus diesen Fällen können wir aber außerdem zweierlei lernen: einmal, daß die Furcht vor dem Zuchthaus jene Leute nicht abzuhalten vermochte, einen Meineid zu leisten. Dann, daß sie die Wahrheit sagten, nachdem es ihnen unmöglich gemacht war, die himmlischen Folgen des Meineids abzuwenden. Selbst die Gewohnheitsverbrecher haben eine große Scheu vor dem Meineid, und nicht nur wegen der hohen Strafe, mit der er bedroht ist, sondern auch wegen der Folgen im Jenseits. Überhaupt steckt in den Verbrechern immer noch ein gewisses religiöses Gefühl, das sie meistens besser im Zaume hält, als die Furcht vor der

[1] I S. 20; II S. 401 f.

gerichtlichen Strafe.[1] Kann es mithin nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß viele Leute, welche die Strafandrohung allein zu einer wahrheitsgemäßen gerichtlichen Aussage nicht veranlassen würde, durch das im Eide liegende religiöse Moment dazu getrieben werden, die Wahrheit zu sagen, so kann es meines Erachtens auch keinem Zweifel unterliegen, daß man aus diesen praktischen Erwägungen heraus auch bei einer künftigen Reform des Prozeßrechts die eidliche Aussage beibehalten muß. Für die anständigen Menschen, welche es als selbstverständliche Pflicht erachten, auch vor Gericht die lautere Wahrheit zu sagen, brauchen wir freilich die Vereidigung nicht, ebensowenig für die große Masse der übrigen Staatsbürger, bei denen die drohende Zuchthausstrafe einen genügend starken Druck ausüben würde, wohl aber für die immerhin nicht kleine Zahl derjenigen, bei welchen diese Momente nicht hinreichen würden, wohl dagegen die religiöse Scheu.

Um auf diese Menschenklasse aber in der gewünschten Weise einwirken zu können, muß jeder Richter sich mit den Meineidszeremonien vertraut machen, durch deren Vornahme sie jene religiöse Furcht zu beseitigen suchen. Dies ist ein dringendes Erfordernis. Und zwar muß sich der Richter nicht nur mit denjenigen Meineidszeremonien vertraut machen, welche unter den Einheimischen seines Gerichtssprengels bekannt sind, sondern er muß möglichst sämtliche Gruppen beherrschen, da bei dem Fluktuieren der Bevölkerung auch fremde Elemente vor seinen Richterstuhl kommen, da ferner auch durch Übertragung oder Neu-

---

[1] Vgl. über die eigenartige „Frömmigkeit" vieler Verbrecher E. Ferri *Il sentimento religioso negli omicidi* (*Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale,* Bd V, Torino 1884) S. 276, 282. Aurelino Leal *La religion chez les condamnés à Bahia* (*Archives d'anthropologie criminelles,* Bd 14, Paris 1899) S. 605/631, sowie meine Skizzen *Fall Ziegler: Ein Diebstahl aus Aberglauben* (*Der Pitaval der Gegenwart* 1907) und *Beten und Verbrechen* (*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik* Bd 31). Eine für die *Zeitschrift für Religionspsychologie* (Halle) bestimmte umfangreiche Arbeit über *Religiöse Verbrecher* ist im Manuskript schon fertiggestellt.

bildung neue Meineidszeremonien aufkommen können, die aber fast stets mit den bereits bekannten gewisse Beziehungen haben werden, so daß sie der volkskundige Richter leicht zu erkennen vermag.

Ein Richter, welcher die Meineidszeremonien kennt, wird, wie jene Beispiele zeigen, manchen Meineid und damit oft ungerechten Ausgang des Prozesses verhüten können. Aber auch, wenn das nicht möglich ist, weil der Zeuge auch schwört, nachdem die Vornahme der Meineidszeremonie verhindert ist, so wird ein volkskundiger Richter eine derartige Aussage doch anders und richtiger beurteilen können, als ein anderer, welchem jene Prozedur nicht bekannt ist. Ein Schwörender, welcher eine Meineidszeremonie vornimmt, wird in der Regel als ein nicht ganz zuverlässiger Zeuge angesehen werden müssen. Dabei muß man aber vorsichtig sein, denn einmal können manche Meineidszeremonien, wie das Verschlucken von Worten der Eidesformel, das Abschwören, indem man die innere Handfläche dem Richter zukehrt usw., auch rein zufällig vorgenommen werden, und ferner kann dies zwar absichtlich geschehen, aber doch von einem Zeugen, der die beste Absicht hat, die Wahrheit zu sagen und dies nur tut, entweder aus alter Gewohnheit oder um sich auch gegen die Folgen einer fahrlässigen Unwahrheit zu sichern. Gerade um zu konstatieren, wie oft Meineidszeremonien von unverdächtigen Zeugen vorgenommen werden, wären weitere systematische Erhebungen sehr am Platze.

Nicht alle Meineidsgegenmittel haben für den Richter freilich den gleichen praktischen Wert. Denn, was nützt es dem Richter, wenn er auch weiß, daß man das Hemd nur verkehrt anzuziehen braucht, wenn man ungefährdet einen Meineid leisten will? Verhindern kann er die Vornahme dieser Zeremonie doch nicht, da er sie nicht konstatieren kann. Wohl aber würde bei einem Meineidsprozeß unter Umständen ein volkskundiger Richter durch Zeugenaussagen die Vornahme eines derartigen Mittels feststellen können und dadurch ein gewisses Indizium haben, welches den Beschuldigten vielleicht

zu einem offenen Geständnis veranlassen würde. Die große Mehrzahl der Meineidszeremonien kann der Richter dagegen bei einiger Aufmerksamkeit leicht verhindern. So wird er insbesondere dafür sorgen, daß der Schwörende die Eidesformel genau nachspricht, daß er nichts in der Hand hat, etwa seinen Hut, wie man das oft sieht, oder daß er beim Schwören einen Tisch anfaßt, wie das gleichfalls oft vorkommt, daß er die linke Hand nicht auf dem Rücken hält, daß er nicht die innere Handfläche der Schwurhand dem Richter zukehrt usw.

Um diejenigen Meineidsprozeduren zu inhibieren, welche darauf beruhen, daß der einem Andersgläubigen geleistete Eid als ungültig angesehen wird, dürfte es sich vielleicht de lege ferenda empfehlen, in Erwägungen darüber einzutreten, ob nicht das religiöse Moment beim Eide wieder mehr berücksichtigt werden soll, indem einem Protestanten der Eid von einem protestantischen Richter abgenommen wird, einem Katholiken von einem katholischen, einem Juden von einem jüdischen oder ob nicht wie früher meistens, Geistliche der betreffenden Konfession hinzugezogen werden sollen. Überhaupt muß die Vereidigung feierlicher wie heute geschehen. Die Verwarnung vor dem Meineid wird durchgängig ganz monoton gesprochen und vermag nicht den geringsten Eindruck zu machen. Es ist dies eine natürliche Folge des gesetzlichen Eideszwanges und der Überlastung unserer Gerichte in Berlin und anderen großen Städten. Auch aus diesem Grunde ist es daher wünschenswert, dem Richter die Befugnis zu geben, einen glaubwürdigen Zeugen sowie Zeugen in Bagatellsachen nicht zu vereidigen oder durch sonstige Maßnahmen eine Verringerung der Eide herbeizuführen. Für den Gesetzgeber ergibt sich also: der Eid muß beibehalten, seine Anwendung zwar beschränkt werden, aber, wo er gebraucht wird, muß dies in feierlicher religiöser Form geschehen.[1]

[1] Vgl. hierzu jetzt auch Wulffen a. a. O. Bd II S. 324. Der Entwurf der Strafprozeßordnung kommt dem ersten Postulat nach; auch

Für den Geistlichen und für die Schule ergibt sich aber die Pflicht, durch Aufklärung der Jugend dafür zu sorgen, daß der Glaube an die Wirksamkeit der mystischen Meineidszeremonien verschwindet, und daß immer mehr die Überzeugung sich Bahn bricht, daß Wahrheit vor Gericht nicht nur eine religiöse Pflicht ist, sondern auch eine staatliche. Dann wird die nächste Generation vielleicht schon in der Lage sein, die Hilfe religiöser Vorstellungen in der Rechtspflege entbehren zu können. Zurzeit aber ist die Abschaffung des Eides noch nicht angebracht.

---

bezüglich der Form der Vereidigung sucht der Entwurf dem anerkannten Übelstand abzuhelfen. Einmal spricht künftig, wie bemerkt, gemäß § 62 Abs. 1 der Zeuge nicht mehr die ganze Eidesnorm, sondern nur die Eidesformel. Die Begründung meint, dadurch werde die Vereidigung „einfacher und würdiger". Einfacher wird sie ja zweifellos, ob aber würdiger, möchte ich bezweifeln. Ich glaube, wenn der Zeuge die ganze Eidesnorm nachsprechen muß — wie es nach geltendem Recht der Fall ist — wird er, da die Schwurzeremonie länger dauert, auch mehr Zeit haben, sich über die Bedeutung des Eides klar zu werden, als wenn er nur: „Ich schwöre es. So wahr mir Gott helfe!" zu sprechen hat. Ein Zeuge, der einen Meineid leisten will, wird sich hierzu auch schneller entschließen, wenn er nur die kurze Eidesformel zu sprechen hat, als wenn er befürchten muß, beim Nachsprechen der Eidesnorm verwirrt zu werden und sich auf diese Weise zu verraten. Ob ferner durch die Vorschrift des § 62 Abs. 2, daß eine Belehrung über Wesen und Bedeutung des Eides nur dann vorgenommen werden soll, wenn sie angemessen erscheint, die schematische formelle Hinweisung, wie sie jetzt üblich ist, verschwinden wird, wie die Begründung (Sp. 213) erhofft, kann erst die Zukunft lehren. Möglich ist es allerdings, und dann wäre viel gewonnen. Möglich ist allerdings auch, daß viele Richter in Zukunft nur in den seltensten Fällen über die Bedeutung des Eides belehren werden, um nicht die betreffenden Zeugen als Zeugen zweiter Klasse hinzustellen, als Zeugen, die entweder zu dumm sind, als daß man ihnen zutrauen könnte, sich der Bedeutung des Eides bewußt zu sein, oder die verdächtig erscheinen, es mit der Wahrheit nicht so genau zu nehmen. In Wirklichkeit müssen wohl drei Viertel aller Zeugen über die Bedeutung des Eides belehrt werden. Bedenklich erscheint die Unterlassung namentlich mit Rücksicht auf die Strafbarkeit der fahrlässig falschen Aussage.

Die Triumphstraße auf dem Marsfelde

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Mit einer Tafel

Huelsen hat in seiner ausgezeichneten Neubearbeitung der Topographie Roms durch die Bestimmung des Laufes der Petronia amnis[1] auch die Topographie des Marsfeldes in ein neues Licht gerückt.

Die Petronia amnis, die aus der fons Cati am Quirinal entspringt und in den Tiber sich ergießt[2], teilt das Marsfeld in zwei Hälften.[3] Für das Überschreiten des Baches waren stets eigene Auspicia erforderlich; Festus p. 250 *Petronia amnis est in Tiberim perfluens, quam auspicato transeunt, cum in campo quid agere volunt, quod genus auspici peremne vocatur.* Hier ist campus in jenem engeren Sinne gebraucht, wo das Wort nur den Teil der Ebene nördlich der Petronia amnis bezeichnet, während der südliche Teil seit der Erbauung des circus Flaminius nach diesem benannt wird. Das auspicium peremne ist überhaupt erforderlich, wenn ein Quellbach überschritten wird, Festus p. 245 *Peremne dicitur auspicari, qui amnem aut aquam, qui ex sacro oritur, auspicato transit.* Die Änderung Mommsens[4] *ex agro* ist unrichtig. Denn jeder fons, aus dem die aqua entspringt, ist sacer.[5] Dagegen unter-

---

[1] *Topogr.* 1, 3, 473.

[2] *Topogr.* 1, 3, 402 Anm. 19; 473. Der Lauf des Baches ist nur in seinem oberen Teile festgestellt. Daß man den Lauf einer Aqua, die als sacra galt, von seiner natürlichen Richtung ablenken durfte, erscheint mir unmöglich; sonst hätten die Römer der Petronia amnis nicht diese entscheidende Rolle für ihr ganzes Staatsrecht eingeräumt. Vgl. u. im Texte.

[3] *Topogr.* 1, 3, 484. [4] *Staatsr.* 1, 97 Anm. 1.

[5] Nicht bloß die Bandusia des Horaz.

liegt das Wasser, das aus einem gegrabenen Brunnen abfließt, diesen Satzungen nicht, Festus p. 157 *Manalis fons appellatur ab auguribus puteus peremnis, neque tamen spiciendus videtur, quia flumen id spiciatur, quod sua sponte in amnem influat.* Nur im Quell tritt die lebendige, göttliche Wirkungskraft des Wassers zutage, das nach eigenem Willen als numen frei sich ergießt.[1] Die Notwendigkeit, beim Überschreiten eines Quellbaches Auspicia anzustellen, ist darin begründet, daß die früher eingeholten Auspicia sonst erlöschen, Servius ad Aen. 9, 24 *Ut si post acceptum augurium ad aquas venissent, inclinati aquam haurirent exinde et manibus et fusis precibus vota promitterent, ut visum perseveraret augurium, quod aquae intercessu dirumpitur.* Das numen des Quellbaches tritt mit seinen neuen Wirkungen hindernd in den Weg.

Die Geltung der auspicia urbana reichte an sich nur bis an das Pomerium.[2] Aber durch eine Rechtsfiktion[3] muß diese Geltung bis an den ersten Meilenstein erstreckt worden sein. Denn die Tätigkeit der auf die Urbs beschränkten Magistrate wird bis auf diese erweiterte Grenze des städtischen Gebietes ausgedehnt. Aber keine Fiktion konnte dem freien Willen des numen der Petronia amnis seine Wirkungskraft rauben.

Deshalb stellte der Magistrat, der auf dem Marsfelde seines Amtes walten wollte, noch innerhalb des Pomeriums die auspicia peremnia an, um auf seinem Gange nach dem Marsfelde nicht durch das heilige Wasser aufgehalten zu werden. Dies hat Mommsen[4] mit Recht geschlossen aus den Berichten über das Vitium, das Tiberius Gracchus bei der Konsulwahl beging. Daß Gracchus die Auspicia noch innerhalb der Stadt

[1] *Archiv für Religionsw.* 10, 9. [2] Mommsen *Staatsr.* 1, 64.

[3] Die Gültigkeit kann nur eine fingierte gewesen sein, da die Grenze der auspicia urbana nach wie vor das Pomerium bleibt. Auspicia des Amtskreises militiae können aber regelmäßig auf dem Marsfelde nicht gegolten haben. Das würde, wie Mommsen sagt, die ganze Geschichte Roms auf den Kopf stellen.

[4] *Staatsr.* 1, 103.

hätte einholen sollen, steht auch bei Granius Licinianus, wenn man die Stelle nur richtig ergänzt, p. 9 Fl. *se intra*[1] *pomerium auspicari debuisse, cum ad habenda comitia contenderet, quoniam pomerium finis esset urbanorum auspiciorum.* Plutarch berichtet über denselben Vorgang, Marcell. 5 ὅταν ἄρχων ἐπ' ὄρνισι καθεζόμενος ἔξω πόλεως οἶκον ἢ σκηνὴν μεμισθωμένος ὑπ' αἰτίας τινὸς ἀναγκασθῇ μήπω γεγονότων σημείων βεβαίων ἐπανελθεῖν εἰς πόλιν, ἀφεῖναι χρῆν τὸ προμεμισθωμένον οἴκημα καὶ λαβεῖν ἕτερον, ἐξ οὗ ποιήσεται τὴν θέαν αὖθις ἐξ ὑπαρχῆς. Plutarch hat seine Quelle unvollständig wiedergegeben. Das tabernaculum in hortis Scipionis konnte seinem Zweck, für die Auspication vor der Konsulwahl zu dienen, nicht mehr entsprechen, weil die Rückkehr in die Stadt die auspicia peremnia unterbrochen hatte. Auch sie waren die Voraussetzung seiner Aufstellung gewesen. Folglich hätte Gracchus, wie er die auspicia peremnia neu einzuholen hatte, auch das tabernaculum auf dem Marsfelde neu aufstellen müssen.

In dem Raume zwischen der porta Carmentalis und der Petronia amnis konnten sich die Magistrate frei bewegen, ohne immer beim Überschreiten des Pomeriums die lästigen auspicia peremnia einholen zu müssen. Dies ist der Grund, warum auch der Senat, wenn er mit Promagistraten, die das Promerium nicht überschreiten dürfen, verhandeln will, innerhalb dieses Raumes zusammentritt.[2] Die beiden Versammlungshäuser des Senates, die bis auf Cäsar diesem Verkehre dienen, befinden sich deshalb in diesem Gebiete. Es sind die aedes Apollinis und die aedes Bellonae.[3]

Diese sakrale Bedeutung der Petronia amnis ist die Ursache, warum der Triumphzug, an dessen Spitze die Magistrate und der Senat einherschreiten, erst diesseits dieser Grenzlinie

---

[1] *intra*, nicht *extra*, fordern alle Parallelstellen.

[2] Mommsen *Staatsr.* 1, 100. 3, 930.

[3] Daher sich bei der aedes Bellonae ein senaculum befindet. Mommsen *Staatsr.* 3, 914.

beginnt. Seinen Ausgangspunkt bezeichnet die porta triumphalis[1], der gegenüber die ara Martis in campo anzusetzen ist. Die aedes Bellonae, die diesseits der Petronia amnis erbaut wurde, stand in innigster Beziehung zur ara Martis. Bellona, jene Eigenschaft des Kriegsgottes, die sich in der tobenden Kampfeswut äußert, bildet bei den Griechen seit Homer das Wesen des Kriegsgottes. Für die Römer ist Mars Gradivus der disziplinierte Kämpfer[2]; deshalb löst sich diese Eigenschaft frühzeitig los und erwächst zu einer eigenen Göttergestalt. So erfolgt die Entfesselung der Kampfeswut durch die Kriegserklärung an der columna bellica. Dann erst wurde jenseits der Petronia amnis das Heer an der ara Martis in campo lustriert[3] und zum geordneten Kriegswerkzeug geschaffen. Ebenso wurde das siegreiche Heer an der ara Martis vor dem Triumph lustriert[4], um dem Friedenszustand wiedergegeben zu werden.

Die Triumphstraße lief in gerader Richtung auf die porta Carmentalis. Dieser alte Lauf der Straße hat es bedingt, daß die Stirnseite des circus Flaminius auf die Axe des Gebäudes schräg steht, während die Richtung der Axe wieder durch die Orientierung des älteren Baues der aedes Bellonae bestimmt ist. Denn, wie Becker sah, ergibt sich aus den Worten des Ovid, Fasti 6, 205 *prospicit a templo summum brevis area circum*, daß der Tempel nördlich des Einganges in den circus und

---

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 495.

[2] Auch der *μῶλος Ἄρεως* kehrt in den moles Martis wieder, dessen einzelne Strebungen als Wirkungen des disziplinierten Kampfes betrachtet werden, *Festschrift für Otto Hirschfeld* S. 247f.

[3] Die Lustratio bezeugt für das Heer des Pansa, Cicero *Phil.* 12, 8.

[4] Servius ad Aen. 9, 624 *nisi cum triumphi nomine Suovetaurium fiebat: quod tamen ideo admissum est, quia non tantum Iovi, sed et aliis diis, qui bello praesunt, sacrificatur.* Alle Suovetaurilienopfer dienen nur der Lustratio und gelten dem Mars. Ganz richtig hat Oldenberg de sacr. fr. Arv. p. 44 auch die im Haine der Dea Dia dargebrachten Suovetaurilienopfer auf Mars bezogen. Die Inschrift C. I. L. II 3820 ist geschwindelt.

östlich der Triumphstraße lag, an die die area grenzte. Die aedes Bellonae war demnach genau nach Osten orientiert. Den Tempel hat erst der kühne Neuerer Appius Claudius Caecus im Jahre 298 gelobt und an Stelle eines älteren Heiligtums errichtet.[1]

Seinem Beispiel folgte Duilius, als er am entgegengesetzten Ende der Triumphstraße, am forum holitorium, dem Janus einen Tempel erbaute.[2] Auch hier ist eine ältere Kultstätte des Gottes anzunehmen. Denn das nahegelegene Tor führt seinen Namen nach den Carmentae, die nur eine Wirkungsform des Ianus sind.[3] Die porta Carmentalis muß sich senkrecht auf die Front der Tempel am forum holitorium geöffnet haben. Sonst haben die Worte des Ovid keinen Sinn, Fasti 2, 201 *Carmentis portae dextra*[4] *est via proxima Iano.* Nur dann kann der aus dem rechten Durchgang des Doppeltores Heraustretende dem Ianustempel näher sein, als wenn er durch den linken Durchgang gegangen wäre. So liegt das Tor auch unter dem Schutz des Kapitols.

Die Fabierlegende lehrt, daß man bei dem Auszug in den Krieg die Stadt ursprünglich durch den rechten, also glückbedeutenden Durchgang verließ. Ebenso zog der Triumph durch den linken, also von außen rechten, Durchgang in die

---

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 552. Zum mindesten eine ara muß schon früher dort bestanden haben. Der Kult ist ja nicht durch den Tempel geworden. Plinius n. h. 35, 12 *suorum vero clupeos in sacro dicare privatim primus instituit, ut reperio, Appius Claudius, [qui consul cum Servilio fuit anno urbis CCLIX]. Posuit enim in Bellonae templo maiores suos.* Der verkehrte Zusatz kann doch einer Quelle entstammen, die nach der Art der Annalen die Errichtung des Bellonaheiligtums auf den Anfang der Republik zurückführte. Dann ist auch verständlicher, daß Appius die Bilder seiner Ahnen hier aufstellte.

[2] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 508. [3] *Archiv für Religionsw.* 10, 337.

[4] Die Verbesserung der verdorbenen Worte in *dextra*, wie auch Merkel liest, hat doch wenigstens die Autorität der zweiten Hand des Reginensis für sich. Wenn man dagegen *dextro* liest, so raubt diese Änderung dem *proxima* jeden Sinn.

Stadt hinein. So mag es gekommen sein, daß, mit dem Aufhören der Sitte durch die porta Carmentalis in den Krieg zu ziehen, der linke Durchgang, durch den nach wie vor der Triumph zog, allein für glückbedeutend galt. Eine tiefere Frage ist es, warum dieses Kriegstor den Namen nach den Carmentae führte. Sowohl bei dem Übergang in den Kriegszustand als bei dem Übergang in den Friedenszustand drängte sich das Heer durch die Enge des Torbogens. Der Zauber, sich durch einen engen Spalt zu drängen, hat nach einer Mitteilung meines Kollegen Kahle die Bedeutung, eine Wiedergeburt herbeizuführen. Dieses Geborenwerden zu einem neuen Zustand, welches sich beim Auszug zum Krieg, wie bei der Heimkehr vollzog, ist also die Ursache, warum das Kriegstor den Carmentae heilig war.

Doch kann dieser Zauber erst geübt worden sein, als die servianische Mauer die Stadt umschloß. Dennoch bestand auch für die Stadt des Septimontiums dieselbe Sitte. Unklare Erinnerungen hafteten noch später an den beiden Bogen, durch welche das Heer jener Zeit in den Krieg zog und in den Friedenszustand zurückkehrte. Der Ianus Quirinus stand immer offen, wenn Krieg war. Sein Name bedeutet den Anfang des Kriegszustandes.[1] Durch diesen Bogen wird das Heer einst gezogen sein, sobald der Kriegszustand eintrat. An einem zweiten Bogen, dem tigillum sororium, standen die Altäre des Ianus Curiatius und der Iuno. Die curiae sind die bürgerliche Gliederung des Volkes, Iuno ist die Schutzgöttin der curiae und Ianus Curiatius bezeichnet den Anfang des bürger-

[1] Bei Ianus tritt ganz regelmäßig der Begriff des Wesens hinzu, dessen Wirkung er von Anfang an bestimmt, so Ianus Consevius der Anfang der im Consus wirkenden Kraft, und in derselben Weise Ianus Iunonius, Ianus Matutinus, vgl. *Archiv für Religionsw.* 10, 16. Deshalb wird auch Ianus immer vor der Anrufung des Gottes, dem das Gebet eigentlich gilt, genannt. Ich verstehe nicht, wie man daraus schließen kann, Ianus sei der Hauptgott der Italiker gewesen. Einen Ianus Quirini kann nur die Versnot erzeugen.

lichen Zustandes. In der Legende muß der Horatier[1] zur Sühne des Schwestermordes durch den Bogen gehen. Deshalb glaube ich, daß ursprünglich das heimkehrende Heer durch das Durchziehen durch den Bogen von der Befleckung des Krieges befreit wurde. Für diese Auffassung spricht auch der Standort des Bogens.[2] Er befand sich unmittelbar bei dem Heiligtum der Tellus, die alles Leben gebiert[3], und nahe den curiae veteres.

Auch die porta triumphalis, die nichts anderes als ein freistehender Bogen gewesen sein kann, hat dieselbe Bedeutung. Sie ist an die Stelle des linken Durchganges der porta Carmentalis getreten, als die Sühnriten an die ara Martis in campo verlegt wurden. Sie ist zugleich das Vorbild der Ehrenbogen, die doch römisch-nationalen Ursprungs sind.

Ebenfalls im ersten Punischen Kriege erbaute A. Atilius Calatinus neben dem Tempel des Duilius einen Tempel der Spes. Den dritten, der Iuno Sospita geweihten, gelobte C. Cornelius Cethegus im Jahre 197. Endlich hat Acilius Glabrio im Jahre 191 den Tempel der Pietas gelobt.[4] Nach Huelsens Ausführungen lag der Tempel der Iuno Sospita der Stadtmauer zunächst; dann folgten die Tempel der Spes, des Ianus, der Pietas. Demnach hat man nach der Errichtung des Ianustempels in der Richtung nach der Stadtmauer weitergebaut und als dort der Platz mangelte, der durch die Südgrenze des forum holitorium bestimmt war, den letzten Tempel oberhalb des Ianustempels angelegt. Der Ianustempel am forum holito-

---

[1] Hŏratius ist abzuleiten von der Hŏra Quirini. Hora ist nach einer Mitteilung meines Kollegen Osthoff derselben Wurzel mit χάρμη. Sie entspricht der Virtus Martis. Horatius ist also der von der Hora Quirini erfüllte Kämpfer. Sein Gegner führt den Namen nach der cūria, also der, dem das kriegerische Wesen fehlt. *Κουριατίους*, Ps. Plutarch Parallel. 16 (Bern. 2, 366, 11); Dionys. v. Hal. *Κοράτιοι* = Cūriatius; Martial 4, 60, 3. [2] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 258.

[3] *Archiv für Religionsw.* 10, 5.

[4] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 508 ff.

rium fand sein Gegenstück an einem Tempel des Apollo. Die Lage der aedes Apollinis am forum holitorium selbst ergibt sich mit Sicherheit aus einer Angabe des Plutarch, Sulla 32 (Catilina) *τούτου δὲ τῷ Σύλλᾳ τότε χάριν ἐκτίνων Μᾶρκον τινὰ Μάριον τῶν ἐκ τῆς ἐναντίας στάσεως ἀποκτείνας τὴν μὲν κεφαλὴν ἐν ἀγορᾷ καθεζομένῳ τῷ Σύλλᾳ προσήνεγκε, τῷ δὲ περιρραντηρίῳ τοῦ Ἀπόλλωνος ἐγγὺς ὄντι προσελθὼν ἀπενίψατο τὰς χεῖρας.* Die Ermordung des Marius Gratidianus fällt in jene Schreckenstage, als Sulla noch als Prokonsul ad urbem verweilte. In dieser Zeit verhandelte er mit dem Senat notwendig in der aedes Apollinis, und sein Amtssitz war das forum holitorium. Das forum Romanum ist in der Erzählung des Plutarch schon deshalb ausgeschlossen, weil der Artikel fehlt.[1] Also ging Catilina, wie es die grausige Situation fordert, von dem forum holitorium unmittelbar in den Tempel des Apollo, in dessen Vorhof sich selbstverständlich ein delubrum mit einem polubrum befand. Da Asconius zu Cicero in tog. cand. p. 90 Or. seine Lage bezeichnet mit den Worten *extra portam Carmentalem, inter forum holitorium et circum Flaminium*, so ist er an der Nordseite des forum holitorium anzusetzen. Auch hier wird man, gerade bei einem Apollotempel, die Orientierung nach Osten vorauszusetzen haben, so daß der Eingang nicht am forum holitorium selbst lag. Die genaue Orientierung nach den Himmelsrichtungen macht die aedes Apollinis, wie die aedes Bellonae für die Templa der Senatssitzungen von selbst geeignet. Aus demselben Grunde sind auch die Bauten des Pompeius, die einen Sitzungssaal des Senates enthielten, genau nach Osten orientiert.[2] In solchen Räumen war

[1] Ebenso ist das forum holitorium gemeint in der gleichartigen Situation Plut. Pomp. 59. Wo bei den Griechen in ganz seltenen Fällen *ἀγορά* ohne den Artikel das forum Romanum bezeichnete, Appian b. c. 1, 26; Dionys. 3, 22, 9; Plut. Coriol. 3; Galba 24 (vgl. dagegen Galba 26) ist es nachlässiger Ausdruck.

[2] Vgl. das Templum im Lager, *Neue Heidelb. Jahrb.* 9, 142.

es nicht nötig, für die Auspication vor der Senatssitzung erst ein Templum abgrenzen zu lassen.

Wenn also der Apollotempel dem Tempel des Ianus schräg gegenüber lag, so erkennt man, daß der fremde Lichtgott seit alters seinen Platz der Verehrung neben dem heimischen erhalten hatte.[1]

Das Bestreben, Bauten, die das Gedächtnis der Triumphe lebendig erhalten sollten, im Umkreis des circus Flaminius zu errichten, entwickelte sich erst, als der Triumph selbst seinen Weg durch den circus nahm. Der Grund, den Gang des Triumphes in dieser Weise abzuändern, lag in der Absicht, die Schaustücke auszustellen. Dafür trat die Veranlassung erst ein, als die Kriege im Osten regelmäßig reiche Beute an Kunstschätzen und Kostbarkeiten brachten.

Um die Lage dieser Siegesbauten zu bezeichnen, bedienen sich die sakralen Urkunden des Ausdruckes *in circo Flaminio.* Demnach ist mit diesem Ausdruck nicht bloß die zufällige Nähe des circus Flaminius gemeint, sondern das Gebiet diesseits der Petronia amnis, das der Triumph durchzog. Andere Ortsbestimmungen der nicht sakralen Überlieferungbeweisen, daß die Petronia amnis in ihrem nicht bekannten mittleren Laufe unmittelbar nördlich der Pompeiusbauten hinfloß. Ebendiese Linie hat auch Becker als die Südgrenze des campus nachgewiesen.[2] Daß die Bauten des Pompeius noch diesseits der Petronia amnis lagen, bestätigt die Senatssitzung in der curia des Pompeius an den Iden des März. Ganz scharf wird der Lauf der Petronia amnis östlich der porticus des Pompeius bestimmt durch die Lage der Tempel des Hercules Custos und der Lares permarini. Beide Tempel wurden später von der im Jahre 110 v. Chr. erbauten

---

[1] Vgl. den Kult des Asklepius, *Archiv f. Religionsw.* 10, 337. Daher ist auch die sakrale Bezeichnung für die Lage des Ianus- und des Apollotempels, *ad theatrum Marcelli.* Hätte der Apollotempel sehr viel weiter nach Norden gelegen, so wäre die Bezeichnung *in circo Flaminio* gewesen.

[2] Becker 626.

porticus Minucia umschlossen.[1] Die Lage dieser porticus bestimmen die Regionsbeschreibungen im allgemeinen dahin, daß sie zwischen der porticus des Marcius Philippus und den beiden Theatern des Balbus und des Pompeius lag. Von dem Tempel des Hercules Custos sagt Ovid, im Gegensatz zur aedes Bellonae, Fasti 6, 209 *altera pars circi Custode sub Hercule tuta est.* Mit Recht vermutet Huelsen, daß der Rundtempel, den der Stadtplan im Osten der porticus des Pompeius verzeichnet, eben dieser Tempel des Hercules ist.[2] Er lag sicher in circo Flaminio. Dagegen lag der zweite Tempel der porticus Minucia, der der Lares permarini, in campo.[3] Die Petronia amnis floß also gerade zwischen beiden Tempeln nach Westen. Der Tempel der Lares permarini ist der zweite Tempel, den der Stadtplan neben dem Rundtempel darstellt. Die der Regel widersprechende Lage des Tempels der Lares permarini ist durchaus verständlich. Denn diese Gottheiten üben ihre Wirkung, das Heer im Kriegszustande zu schirmen, in den es erst durch die Lustratio in campo übertrat, nur im Amtsgebiete militiae.

Als Gegenstück des Tempels des Hercules Custos errichtete M. Fulvius Nobilior, der im Jahre 187 triumphierte, im Süden des circus Flaminius den Tempel des Hercules Musarum.[4] Von den Tempeln der folgenden Zeit wurden die Tempel der Diana und der Iuno Regina im Jahre 179 gebaut, der der Fortuna equestris im Jahre 173. Sie lagen alle sicher in circo Flaminio.[5] Eine porticus verband den Tempel der Fortuna mit dem Tempel der Iuno. Demnach lagen die drei Tempel nebeneinander an einer Straße. Der jüngste lag vom circus Flaminius am weitesten entfernt, in der Nähe des Pompeiustheaters. Auch dies bestätigt, daß die Bauten des Pompeius noch in dem nach dem circus des Flaminius benannten Bezirke lagen.

---

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 547 Anm. 109.
[2] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 552. [3] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 487.
[4] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 544. [5] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 487.

Als Cn. Octavius im Jahre 168 die porticus Octavia erbaute[1], wählte er einen Platz unmittelbar am Pompeiustheater in der Richtung gegen den circus Flaminius. Wahrscheinlich ist die porticus, die zwischen den Tempeln der Iuno und der Fortuna lag, eben die des Octavius.[2] Dagegen ging Q. Caecilius Metellus im Jahre 148 wieder auf die Südseite des circus Flaminius über und erbaute die beiden Tempel der Iuno Regina und des Iuppiter Stator neben dem Tempel des Hercules Musarum.[3]

Die Lage der beiden folgenden Tempel, des Mars, den der Konsul des Jahres 138, Brutus Callaecus erbaut hat, und des Neptunus eines Cn. Domitius ist durch das Neptunrelief des Palazzo Santa Croce gesichert. Denn mit Recht hat Brunn geschlossen[4], daß das Relief von einem Tempel stammt, dessen Reste sich in unmittelbarer Nähe des Palastes befinden.

Aus Plinius' Angaben über die Standorte griechischer Bildwerke ergibt sich, daß der Neptunustempel der achten Region näher lag als der Marstempel. Denn Plinius schreitet in der Aufzählung der Standorte genau in der Art der Regionsbeschreibungen fort. Das Palatium tritt immer eximiert an die Spitze. So heißt es n. h. 36, 23 ff. von den Bildwerken des Praxiteles:

in hortis Servilianis (Reg. 2),
in Capitolio (Reg. 8),
in Pollionis Asinii monumentis (Reg. 8);

von denen des Cephisodotus:

in palati delubro,
in Pollionis Asinii monumentis (Reg. 8),
intra Octaviae porticus (Reg. 9);

---

[1] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 489.

[2] Alle diese Bauten im Süden der Pompeiusbauten scheinen in der früheren Kaiserzeit untergegangen zu sein, vgl. Huelsen, *Topogr.* 1, 3, 488 f., 548.

[3] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 538. [4] *Münchner Sitzungsber.* 1876, 343 ff.

von denen des Scopas:

in Palatio,
in hortis Servilianis (Reg. 2),
in Asinii monumentis (Reg. 8),
Cn. Domitii in circo Flaminio,
in templo Bruti Callaeci ad eundem circum (Reg. 9)

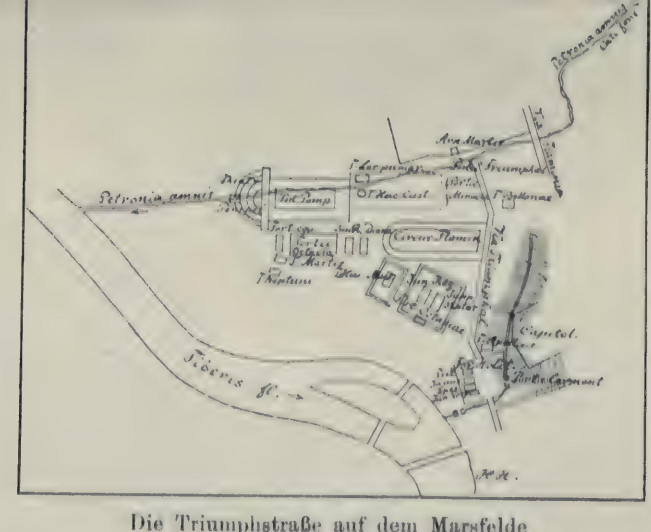
von denen unbestimmter Künstler:

in templo Apollinis Sosiani,
Ianus in templo suo,
in curia Octaviae,
in saeptis (Reg. 9).

Die Quelle ist eine Beschreibung der Tempel Roms, die auch die Inventare jedes Tempels enthielt, also die offizielle der praefectura urbis. Wahrscheinlich hat Plinius eine vermittelnde Quelle der augusteischen Zeit benützt. Denn die Nachrichten beziehen sich alle auf Bauten, die in der Zeit des Augustus durch ihren Schmuck an Kunstwerken berühmt waren. Man erkennt aus den Angaben des Plinius, daß der Apollotempel der achten Region näher lag als der Tempel des Ianus. Man betrat eben durch die porta Carmentalis die neunte Region und über das forum holitorium wegschreitend ging man an der aedes Apollinis vorüber nach dem Tempel des Ianus. Demnach hat man den Marstempel wahrscheinlich im Norden des Neptunustempels anzusetzen, da nach Osten andere Bauten den Raum versperren.

Schon diese Lage weist darauf hin, daß die beiden Tempel durch keine allzulange Zeit voneinander getrennt sind. Die Möglichkeit, die Bauzeit des Neptunustempels zu bestimmen, hat Furtwängler geschaffen[1], indem er erkannte, daß der Neptunusfries zusammen mit einem im Pariser Museum befindlichen Friese einen Altar geschmückt hat. Der Pariser Fries stellt eine Lustratio exercitus dar. Aber nicht, wie Furtwängler

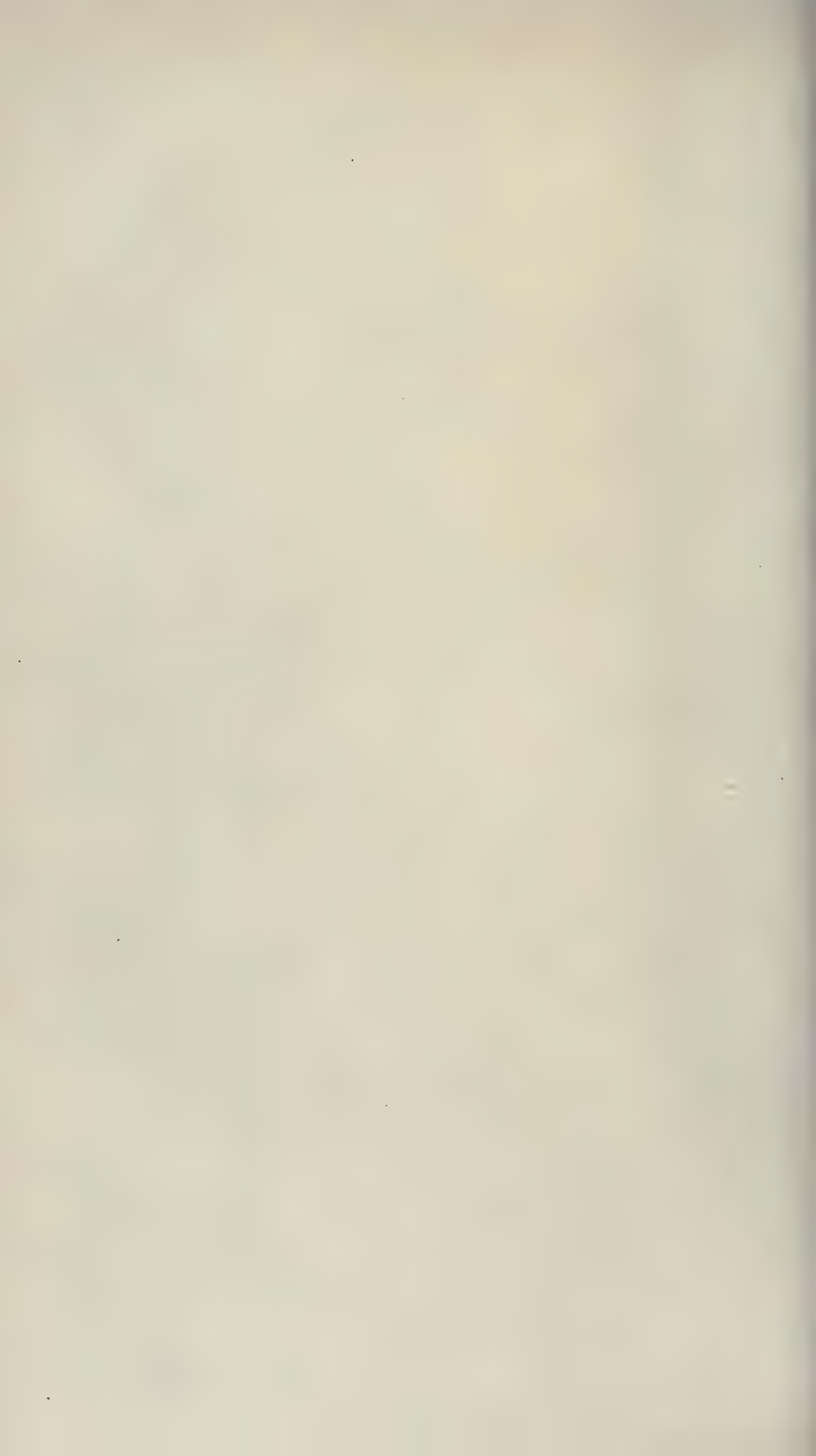
[1] *Intermezzi,* 33 ff.



Die Triumphstraße auf dem Marsfelde



Relief im Louvre (zu S. 78 ff.)



wollte, die Lustratio bei der missio, sondern, wie schon Clarac sah, die Lustratio beim Census.

Der Gewappnete hinter dem Altar ist nicht Domitius, denn ihm soll geopfert werden. Es ist Mars selbst bei der ara Martis in campo. Der zweite Togatus, der das vexillum hält, ist der zweite Censor, der, nachdem das Opfer der Suovetaurilia dargebracht ist, das neugeschaffene Heer nach der porta fontinalis führt und dort entläßt.[1] In der zweiten Szene links ist der Census dargestellt. Der Stehende, der seine Rechte ans Herz legt und zu einem Sitzenden niederblickt, der ihm die Rechte auf die Schulter legt, ist ein civis, der *ex animi sui sententia* dem jurator seine Angabe macht. Diese Angaben werden durch einen Dritten an einen Schreiber weitergegeben, der sie in die tabulae census einträgt.[2]

Wie Furtwängler erkannt hat, ist die Bewaffnung der Soldaten die, welche Polybius dem römischen Heere zuschreibt. Und er selbst bemerkt, daß die Art, wie die Toga getragen wird, der Zeit des Augustus nicht entspricht. Tracht und Bewaffnung ist eben die der Zeit vor Marius, der ein Söldnerheer geschaffen und die Rüstung völlig geändert hat.

Der Inhalt der Darstellungen beider Reliefs bestimmt die Persönlichkeit des Erbauers. Ein Doppeltes wird hier gefordert. Der Erbauer muß den Tempel in einer Schlacht gelobt haben, in welcher Neptunus den Römern den Sieg verlieh, und er muß selbst Censor gewesen sein, damit die an sich befremdende Verbindung zweier so verschiedener Darstellungen in einem Monumente begreiflich werde. Der Censor des Jahres 115 erfüllt diese Bedingungen.[3] Er hat zusammen mit dem Konsul Fabius Maximus als Prokonsul in der Schlacht am Zusammenflusse der Isara und der Rhone das ungeheure Keltenheer in

[1] Mommsen *Staatsr.* 2, 412.
[2] Mommsen *Staatsr.* 2, 362. 373.
[3] Münzer *Wissowa Enc.* 5, 1332 n. 20.

den Fluß geworfen. Neptunus ist aber bei den Römern der Gott der fließenden Gewässer, nicht der Gott des Meeres.[1] Die Votivtempel für Seekämpfe gelten den Tempestates und Lares permarini. Die Sprache der Kunst ist natürlich griechisch. Dieser Domitius ist also der Erbauer des Neptunustempels, den er in der Schlacht an der Isara gelobt und als Censor geweiht hat.

Das Relief entscheidet zugleich eine alte Streitfrage über den Sieg, auf Grund dessen Domitius triumphiert hat. Die Acta triumphorum sagen, daß Domitius *de Arvernis* triumphierte. Der Triumph hat das Oberkommando zur Voraussetzung;[2] in jener Schlacht an der Isara hatte Fabius Maximus als Konsul die auspicia maiora, also allein das Recht auf Grund dieses Sieges zu triumphieren. Mommsen nahm daher an, daß Domitius in der Schlacht bei Vindalium, in der er allein kommandierte, nicht die Allobrogen, wie unsere Überlieferung sagt, sondern die Arverner besiegt habe, und versetzte überdies diese Schlacht, wieder gegen unsere Überlieferung, nach der Schlacht an der Isara, weil Fabius Maximus über die Allobrogen und Arverner triumphiert hat, Domitius aber allein über die Arverner. Ein Sieg über die Arverner allein müsse aber später stattgefunden haben als ein Sieg über die Arverner und die Allobrogen. Aber nur in der Schlacht an der Isara spielt die Vernichtung des Feindes durch die Fluten des Stromes eine entscheidende Rolle. Nur auf diese Schlacht kann sich das Relief des Neptunustempels beziehen. Alle Teile unserer Überlieferung bestehen vielmehr zu Recht. Domitius hat nur den Sieg an der Isara als sein Verdienst in Anspruch genommen. Der Wetteifer mit Fabius Maximus tritt auch darin hervor, daß er gleich ihm ein gewaltiges, reichgeschmücktes Tropaeum errichtet, Florus 1, 27. Bei dieser Ruhmsucht kann es nicht befremden, daß Domitius die von ihm wiederhergestellte Militär-

---

[1] Vgl. *Westd. Korr. Bl.* 1896, 233 f.

[2] Mommsen *Staatsr.* 1, 127.

straße[1] der Narbonensis nach seinem Namen benannte, obwohl eine Militärstraße in diesem Gebiete seit Jahrzehnten bestanden hat. Auf diese Anmaßung des Mannes kann sich das Wort des M. Crassus bezogen haben, das Sueton[2] unmittelbar nach der Erwähnung des Triumphes anführt.

Ist also der Konsul Domitius des Jahres 32 nicht der Erbauer des Neptunustempels, so bleibt es doch im hohen Grade wahrscheinlich, daß das Gelübde, dem Neptun einen Tempel zu errichten, von dem seine Münzen Zeugnis ablegen[3], kein bloßes Wort geblieben ist. Er wird den Tempel seines Urgroßvaters erneuert und die Meisterwerke des Scopas, die Plinius erwähnt, geweiht haben. Denn sein Mitkonsul Sossius, der Statthalter Syriens vor seinem Konsulate gewesen war, hat den Tempel des Apollo erneuert und dort eine aus Syrien geraubte Statue des Apollo geweiht.[4] Ebenso wird Domitius, der Statthalter Bithyniens gewesen war, die Werke des Scopas, wahrscheinlich aus dem Tempel des Poseidon in Byzanz[5], geraubt und in dem erneuerten Tempel geweiht haben. Die Tempel standen beide im Bereiche der Triumphstraße. Nicht ohne Grund hatten die Kreaturen des Antonius gerade diese beiden Götter geehrt. Waren sie doch nach Rom gekommen, um beim Antritt des Konsulates den Krieg zu erzwingen. Von diesen beiden Göttern erhoffte Antonius den Sieg, als Vorkämpfer des griechischen Ostens

---

[1] Die Erbauung der Militärstraße hat nicht die Provinzialisierung des Gebietes zur Voraussetzung. Denn eine solche Straße kann auch errichtet werden als Servitut auf dem Boden eines fremden Staates, wie die ebenfalls der Verbindung mit den spanischen Provinzen dienende Straße durch das Gebiet der Ligurer, die nach Strabos Zeugnis C. I. L. XII P. 634, als Staatsservitut bestellt war. Die abenteuerlichen Schlüsse, welche Otto Cuntz, *Polybius und sein Werk,* aus der Kenntnis, welche Polybius angeblich von dem Baue des Domitius besessen hat, gezogen hat, sind ganz hinfällig. [2] Nero 2.

[3] Der Tempel der Münzen ist eben der in circo Flaminio, den der Censor erbaut hat. Auf die Form kann man kaum Gewicht legen.

[4] Huelsen *Topogr.* 1, 3, 536.

[5] Byzanz gehört administrativ zur Provinz Bithynien.

und Beherrscher des Meeres. Actium, wo Apollo für die Römer stritt, war die Antwort auf die freche Herausforderung.

Die Lustratio exercitus bei der missio wollte Furtwängler auch auf den Reliefs des Bogens von Segusio erkennen und in diesem Sinne ist der Bogen dann auch von Studniczka[6] erklärt worden. Es ist vielmehr die Aufnahme der civitates des Cottius unter die socii populi Romani dargestellt.

In der Mittelszene des Hauptreliefs sind die beiden Gestalten, die zu beiden Seiten des Altares auf sellae curules sitzen und denen Liktoren folgen, an diesen Attributen als Magistratus populi Romani kenntlich. Es sind die beiden Kaiser, Augustus und Agrippa, die sich durch ihre Haartracht unterscheiden. Die beiden Togati, die hinter ihnen und vor den Liktoren stehen, können nach dem römischen Staatsrecht nur ihre Söhne sein. Also sind es die Stiefsöhne des Augustus Tiberius und Drusus, die die Alpen unterworfen haben. Der Stehende hinter dem Altar ist der praefectus civitatium Cottius, um den die beiden Kaiser schützend den Arm legen. Die Szene stellt seinen Eintritt unter die socii populi Romani dar. In der zweimal zu beiden Seiten der Mittelszene wiederholten Szene hat man den Census zu erkennen, der bei der Aufnahme der civitates in den Verband des römischen Reiches gehalten wurde. Ebenso schildert die gleichfalls zweimal dargestellte Szene der Lustratio den Eintritt des Wehrbannes der civitates in das römische Reichsheer. Der Togatus am Altare ist Augustus; der, welcher die Opferspende bringt, wird Cottius sein.

Demnach ist auf beiden Monumenten die Lustratio exercitus eines Census dargestellt. Diese Lustratio allein ist ein schöpferischer Akt, durch den die Bürgerschaft zu neuem Leben ersteht und ohne den das ganze schwierige Geschäft der Schatzung null und nichtig ist. Ihn allein und nicht einen so gleichgültigen Vorgang, wie die missio eines exercitus, kann man erwarten, auf Monumenten von so ausgezeichneter Bedeutung dargestellt zu finden.

---

[6] *Jahrb. des deutsch. Instit.* XVIII, 1903.

Die Opferstätten der Wadschagga

Von Missionar **B. Gutmann** in Masama, Deutsch-Ostafrika

Aus den Hainen der Wadschagga ragt kein Tempel auf, und keinerlei Bauwerk unter all den Hütten kennzeichnet eine Stätte der Anbetung. Und doch kennt auch der Mdschagga heilige Orte, die er mit Ehrfurcht betritt, und wo er über opfernde Hände sein Gesicht betend zur Erde senkt. Gar zahlreich sind seine Opferstätten, und ihre nähere Beschreibung wird an ihrem Teile zeigen, wie gar sehr ahnenfürchtig der Mdschagga ist. Jener Ort, der am häufigsten des einzelnen Opfer und Gebete empfängt, ist Hütte und Hof. Hier finden sich auf einem Raume von kaum zehn Meter im Geviert nicht weniger als fünf Opferstellen.

Der in der Mitte der runden Hütte stehende Stützbalken heißt *ngo ya ifumu*: Speersäule. Denn hierher lehnt der Hausherr den blanken Speer, damit er ihm nächtlicherweile jeden Augenblick zur Hand sei. Am Fuße dieses Pfostens gießt er auch seine Trankopfer für die Geister der Vorfahren aus, während die Frauen einen Trank, aus Milch und Mehl gemischt, an der oberen — nach dem Berge zu gelegenen — Hüttenseite opfern, an den *ngo da uu*, den Stangen der Feuerstelle, weil sich hier das Hausfeuer befindet. Denn hier ist die Stätte, wo die Frauengeister am liebsten hören, während der männliche Vorfahr die Stätte seiner Waffe liebt.

Außer diesen Trankopfern *(nsimbika* oder *mrere)* wird im Hause selbst ein blutiges Opfer nur für die Geister aus dem zweiten (unteren) Totenreiche dargebracht. Das erhält damit

den Charakter der Heimlichkeit um jener Geister selber willen, die vor den Geistern aus dem oberen Totenreiche immer auf der Flucht sind. Nahe der Hüttentür befindet sich inmitten des Hofes ein großer flacher Stein als bequemer Sitz. Er hat aber auch eine religiöse Bedeutung, denn es ist *iwe lya uringidi*: der Stein der Abwehr (bösen Zaubers nämlich). Zugleich stellt er ein Sinnbild der Herrengewalt des Mannes auf seinem Hofe dar.

Auch an diesem Steine gießen die männlichen Glieder der Familie Trankopfer aus, wenn es eine größere, feierliche Handlung sein soll. Bei der Darbringung dieses Opfers spenden die Frauen des Hauses an jenen *ngo da uu*: dem Hausfeuergestäng. Die eigentlichen Opferstätten der Wadschagga, an denen sie ihre persönlichen Nöte zu wenden suchen, bei denen sich in vielen Fällen auch Männer und Frauen zu gemeinsamem Opfer vereinigen müssen, sind die Grabstelen der Vorfahren. Wer bei seinem Tode Kinder hinterläßt, wird auf seinem Hofe ehrlich begraben und sein Schädel nach Exhumierung der Gebeine dauernd beigesetzt mit einem hochgestellten Steine als Grabzeichen darüber. Ebenso beerdigt man eine Frau, die Kinder gebar, und setzt ihr drei Steine auf das Grab, den drei Herdsteinen entsprechend, an denen sie ihr Leben lang beschäftigt war. Ein Mann wird auf der oberen, nach dem Kiboo zu gelegenen Hofseite, eine Frau auf der unteren, nach der Steppe zu gelegenen begraben. Diese Grabstelen von Vater und Mutter sind nun zunächst die Zufluchtsorte für die Kinder in ihren Nöten. Hier opfern sie bei Krankheit eines Familiengliedes Ziegen und Schafe und gießen Trankopfer aus. Die Gräber dieser nächsten Anverwandten sind aber durchaus nicht die einzigen Opferstätten dieser Art. Vor jedem Opfer muß das Urteil des Wahrsagers eingeholt werden, der allein feststellen kann, welcher Geist Krankheit oder drohendes Vorzeichen verursachte und durch Opfer besänftigt werden will. Der wird z. B. sehr oft den Großvater des Fragenden als

Urheber bezeichnen. Darum werden die Gräber auch früherer Vorfahren im Gedächtnis behalten. Wenn der Mdschagga seine Hütte verläßt und anderwärts eine neue errichtet — denn seinem abergläubischen Gemüte ist bald ein Platz verleidet —, so bleibt er doch den hinterlassenen Grabstelen treu und pflanzt auch wohl Ficusbäume als Erkennungszeichen an jene Stelle. Auch besucht er das verlassene Grabmal etwa zu Beginn der Ackerzeit und wenn er eine Reise vorhat, und bezeugt dem Toten Verehrung. Er pflanzt dabei einige Bananen und Colocasien um das Grabmal her als Andeutung eines Hofes und spricht dazu: „Ich entnehme dich der Wildnis, sprich nicht: wir hassen dich und lassen dich im Busch. Ich bringe dich ins Gleiche mit den Menschen. So töte uns auch nicht und gib uns Glück.“ Wer auf einem neugebrochenen Felde das Grabmal eines Unbekannten findet, streut Hirsekörner ringsumher und bittet um Segen für sein Ackerwerk.

Die Stätte besonderer Heimlichkeit des Mdschagga ist der hohe, dichte Bananenhain, welcher wie ein Wald sein Gehöft rings umschließt. Zwischen diesen rötlich schimmernden Bananenschäften richtet er das Grabmal auf für einen „verlorenen Geist“, von dem er sich gepeinigt glaubt. Der Tote, welcher sein *kifu* gesetzt bekam, hat damit sein *kokwe*: sein Zuhause auf der Menschenwelt, wo er seine Opfer findet. Die anderen haben auf Erden keine bleibende Stätte mehr, sondern durchirren heimatlos die menschlichen Siedelungen, wenn sie aus der Geisterwelt heraufsteigen. Sie heißen *varimu varekye*: verlorene Geister. Wenn nun der Wahrsager feststellt, daß es einer dieser *kifu*-losen Geister ist, der die Krankheit etwa eines Kindes verursacht, dann schneidet der Vater eine Dracäne ab, pflanzt sie in seinen Bananenhain und streut als vorläufiges Opfer Eleusinekörner um sie umher, indem er dazu betet: „Warte hier, damit ich wisse, daß du es bist, der du mir helfest, mein Kindlein gesund zu machen. Und ich schnüre mein Bündel und gehe zu den Masai. Dort kaufe ich ein

Fettschwanzschaf, damit ich dir einen Stein pflanze und dich beglücke.“ Diese Anrede „warte hier“ ist charakteristisch für das Gebet an einen flüchtigen, eines Grabmales entbehrenden Geist.

Der Betende geht natürlich nicht auf die Reise, opfert auch kein wertvolles Fettschwanzschaf, sondern ein armseliges Zicklein. Aber diese hyperbolische Redeweise ist stehende Gewohnheit in ihren Gebeten. Während sonst die Höflichkeit erfordert, die eigenen Geschenke zu verkleinern, so wird vor den Geistern alles Opfer mit übertriebenen Worten bezeichnet. Hat er nun eine Ziege für das Opfer gefunden, dann opfert er, wie üblich ist, und setzt den Grabstein, indem er dabei den Kopf der Ziege an Stelle des Menschenschädels unter den Stein begräbt. Jener Stein bleibt als Grabmal jenes unbekannten Geistes nun fortgesetzt in Ehren. *Adiri kokwe ulalu*: er hat jetzt sein Zuhause. Solche nachträgliche Rehabilitierungen, welche nach ihrer Meinung die verlorenen Geister durch Krankheit oder andere Not erzwingen, kommen häufig genug vor, denn außer Verheirateten und mit Kindern gesegneten Leuten wird eigentlich niemand beerdigt. Man wirft die Leichen sonst gewöhnlich in einen Hain, oder wenn man sie vorläufig beerdigt, wirft man bei der nie versäumten Exhumierung mit den übrigen Gebeinen auch den Schädel weg. Die Opferstätte für solche verlorene Geister ist zunächst der dunkle Bananenhain, dessen meterlange, breite Blätter das Sonnenlicht fast völlig fernhalten, auf dessen kühlem Grunde die leuchtenden Balsaminen und Vergißmeinnicht blühen und hier und da eine heilige Dracäne ihre glänzend dunkelgrünen Blätter spreizt.

Außer diesen Grabstätten, welche den einzelnen Familien heilig sind und nur von ihnen Opfer und Gebete empfangen, gibt es nun Denkmäler, welche von einem ganzen Sippenverbande geehrt werden, und wo sie sich in allen wichtigen Angelegenheiten ihres Geschlechtes zu gemeinsamer Übung der Bräuche versammeln. Das ist die Begräbnisstätte ihres Ahnen, auf

den das Geschlecht seinen Namen zurückführt. Die Wadschagga sitzen ja sippenweise beieinander, wenn auch große Sippen über das ganze Land zerstreut wohnen und sich versprengte Sippenglieder über das ganze Gebirge hin finden. Jede solche Familiengenossenschaft nennt den Platz, von dem ihr Geschlecht, Hof um Hof wachsend, sich verbreitete. Eine solche Grabstätte heißt: *kifu kya nkuu wovo*, Grabmal ihres Alten. Wenn z. B. der Blitz in den Bananenhain eines Mdschagga schlägt, dann wird seine ganze Sippe zu sühnenden Opfern beim Grabmale ihres Alten zusammengerufen, denn dieses Zeichen droht Tod und Verderben für das Geschlecht.

Eine allgemeine Bedeutung für das ganze Land besitzen die Gräber der Bezirksahnen. Jede Landschaft des Dschaggavolkes zerfällt wieder in sehr viele kleine Bezirke *(mungo)*, deren jeder einem vom Häuptling bestellten Vorsteher *(nšili)* gehorsam ist. Ein jeder dieser Bezirke ist ursprünglich nur ein Sippenverband gewesen und jedenfalls fällt für einzelne Familien dieser Bezirksahne mit dem Alten ihrer Sippe zusammen. Die Grabmäler dieser Bezirksahnen heißen *fifu finini*: die großen, d. h. hier einer Gesamtheit verehrungswürdigen *fifu*. An diesen Grabsteinen wird nur auf Befehl des Häuptlings geopfert zu gleicher Zeit im ganzen Lande, wenn ein Krieg droht oder eine Hungersnot abgewendet werden soll oder sonst ein allgemeines Unglück das Land heimsucht, aber auch bei sonstigen allgemeinen Ereignissen, wie es z. B. der Regierungsantritt eines Häuptlings ist. Wird ein solches allgemeines Landesgebet angeordnet, dann opfert jeder Bezirk an dem Grabmale des *nkuu wo mungo*: des Alten vom Bezirke. Wer von den Bezirksbewohnern die Opferziege zu stellen hat, bestimmt der Vorsteher, die Handlung am Steine selbst vollziehen zwei Alte in Vertretung aller. Nun gibt es aber auch Opfermittelpunkte für das ganze Land. Das sind die Grabsteine der Stammesahnen, von denen das ganze Land Namen und Blut herleitet. Das Grabmal für den Alten von Madschame

befindet sich in der Landschaft *Tsień*, am Steppenrande gelegen. Dieser erste Ansiedler namens Madschame gab dem Lande den Namen. Ebenso heilig ist das Grabmal seines Sohnes namens *·Nyari*, das in der Landschaft *Mboń* unter einem verdorrten lindenähnlichen Baume steht. Auch dessen Namen brauchen sie zur Bezeichnung ihres Stammes und sagen, über das ganze Land zeigend: *·Nyari yeu mose*, dies alles ist *Nyari*, oder der Häuptling kleidet den Befehl zu einer Vollversammlung in die Worte *·Nyari nasīe kunu*: *·Nyari* versammle sich voll hierher. Das Grabmal des Stammesahnen in *Tsień* nimmt nun eine vollkommene Ausnahmestellung ein, denn zu ihm trägt nicht nur eine Familie oder Sippe oder ein einzelner Bezirk seine Opfergaben, noch ist es der Häuptling allein, der hier für das ganze Land bitten läßt, sondern hier ist die Stätte, wo allgemeine Interessen des Landes auch einen allgemeinen religiösen Mittelpunkt finden. Regelmäßig und ohne erschütternde Veranlassungen werden auch diesem Stammesahnen keine Opfer gebracht. Es sind meist allgemeine Notzeiten, welche den Häuptling zu dem Befehl veranlassen: *uruka luvike fideva*, das Land setze Mulden (*fideva*: kleine Mulden zum Messen des Eleusinekornes). Das ist der terminus für die Aufforderung zu einem Trankopfer des ganzen Landes beim Grabmale des „Alten“, wie sie ihn auch schlechtweg nennen. Auf diesen Befehl hin vereinigen sich die Leute je eines Bezirkes. Jeder bringt zwei Mulden voll Bierkorn zu dem allgemeinen Haufen. Davon wird dann auf dem Hofe eines Bezirksangehörigen das Opferbier gebraut. Daraufhin entsendet jeder Bezirk seinen Vertreter mit dem Trankopfer an den Grabstein. Das ist immer der älteste Mann im Bezirke, der einen anderen Alten als Helfer und Begleiter mitnimmt. In festgestellter Ordnung bringen die einzelnen Bezirke so nacheinander das Trankopfer dar, so daß jeden Tag ein anderer Bezirk zu dem Grabmale sendet. Nicht selten wird auch bei allen *fifu finini* geopfert, d. h. alle Bezirke opfern bei dem Grabmale des Landes-

alten und sodann jeder einzelne Bezirk bei dem Grabmale des Bezirksahnen. Auch hier ist die Reihenfolge genau vorgeschrieben, in welcher die Bezirke nacheinander folgen, und zwar ist die Ordnung chronologisch nach dem Alter der besiedelten Bezirke. Eine solche allgemeine Opferzeit wird z. B. anberaumt, nachdem ein neuer Häuptling eingesetzt worden ist. Zuerst werden blutige Opfer in der eben beschriebenen Weise bei jedem Grabsteine dargebracht, und daraufhin ergeht nach einiger Zeit der Befehl vom Häuptlinge ins Land: *fifu fyāyo*, die Grabmäler sollen gereinigt werden. Nun werden alle *fifu finini* gesäubert, indem man das aufgeschossene Unkraut ringsum niederschlägt und alles in guten Stand setzt. Ist das allgemein geschehen, beginnt die Spendung der Bieropfer. Den Zweck dieses Opfers für den Herrscher bezeichnen sie mit den Worten: *varimu vanningye uruka*, die Geister sollen ihm das Land geben, d. h. ihm seine Herrschaft befestigen.

Wenn man die Ahnengeister auch ganz und gar nicht als Garanten eines objektiven Sittengesetzes bezeichnen kann, so steht es darum doch noch nicht so, als sei ihnen alles irdische Geschehen gleichgültig und sie nur auf Erpressung von Opfern bedacht aus eigennützigsten Beweggründen, sondern sie üben im Bewußtsein des Volkes als Hüter der Sitte und des durch sie überlieferten Herkommens doch auch eine gewisse sittigende Wirkung aus.

Die Lageveränderung eines *kifu kinini* wird nicht ohne weiteres berichtigt, sondern verlangt feierliche Sühnung, denn sie erkennen sie nicht als eindeutige Wirkung einer Erdbodenlockerung, sondern sehen darin ein Anzeichen des Geistes, der ihnen den Tod eines Großen im Lande voraus verkündigt. Es wird darum eine Ziege geopfert und der Geist um Ruhe und Frieden gebeten. Dabei legt man, wie üblich, auf ein Bananenblatt in zwei Reihen acht winzige Fleischstückchen von der Opferziege aus, je vier Stückchen auf einer Reihe. Am anderen Tage sieht man nach, ob sie verschwunden sind. Ist dies der

Fall, dann war das Opfer angenehm, liegen sie aber noch da, so weiß man, daß er das Opfer ablehnt, und sucht den Grund beim Wahrsager zu erforschen. Der wird dann irgend etwas anführen, was sie vergessen haben, etwa, daß sie nicht zugleich auch ein Trankopfer ausgossen. Mit der Wiederholung des Opfers erreichen sie dann wohl auch ihren Zweck, daß nämlich ein Tier die Stückchen frißt. Erst danach wagt man es, den zur Seite gesunkenen Stein wieder in die alte Lage zurückzuführen.

Recht charakteristisch ist auch die Aufmerksamkeit, welche sie auf die nächste Umgebung der Grabstätte richten. Auch hier erscheint ihnen jede Veränderung als eine Kundgebung des Geistes selbst. Ein dort aufsprießender Baum darf nicht verletzt werden, denn er wurde durch jenen Alten hervorgetrieben. Bricht ein Ast eines solchen Baumes von selber ab, dann verlangt der Tote ein Opfer. Diese alten Grabstätten liegen natürlich jetzt im Gebüsch verborgen, und zum Teil sind mächtige Bäume über ihnen emporgewachsen. Auch Bäume, unter denen sich Grabstelen längst vergessener Vorfahren finden, wagt man nicht ohne weiteres zu fällen, sondern erst, nachdem man dem unbekannten Toten Bier und Fleisch geopfert und seine Erlaubnis erbeten hat. Vor solchen Grabmalbäumen haben die Leute eine heilige Scheu. Sie sagen z. B., daß große Schlangen zwischen ihren Wurzeln hausten, und wer sich beim Vorübergehen danach umsehe, der müsse sterben.

In der Madschamesteppe selbst befindet sich noch ein Grabmal, bei dem der Häuptling opfern läßt, ehe er seinem Lande die Erlaubnis zum Ackern gibt; diese Stätte nennen sie *Nkukuń*, „bei dem Alten". Diese Form läßt das hohe Alter der Überlieferung erkennen, denn jetzt ist sie schon längst auf *nkuu*, der Alte, zusammengeschmolzen.

Von den zahlreichen Hainen, die sich im ganzen Lande zerstreut finden, sind nur sehr wenige Opferstätten. Und diese

sind es gleichsam zufällig geworden, weil man die Umgebung bei dem Grabe eines Alten und Vornehmen in Ruhe ließ und die aufkommenden Bäume noch unter dem besonderen Schutze des Toten wußte. Der wichtigste Opferhain für Madschame ist der Hain *Urōki* in der Landschaft *Usåå*. In einer kesselartigen Einsenkung, die den Anfang eines zur Steppe fallenden Tales bildet, entspringt eine sehr starke und klare Quelle, welche sich zuerst in einem kleinen Weiher sammelt und dann in jenes Tal abfließt. Es ist ein stimmungsvoller Ort, denn über dem verborgenen Weiher wölben sich hohe, prächtige Laubbäume, zwischen denen zahlreiche Dracänen stehen, und starke Lianen schlingen sich von Stamm zu Stamm. Hier ist die Mutter jenes *·Nyaṙi*, ihres zweiten Stammvaters, begraben worden, und danach sei diese starke Quelle aus ihrem Grabe aufgebrochen. Darum ist dieser Hain eine heilige Stätte für den Madschamemann. Er verehrt in dieser Alten die Stammmutter seines Volkes. Kein Baum darf hier gefällt werden, und die zahlreichen Meerkatzen, welche sich in den Kronen tummeln, wagt niemand zu verscheuchen. Sie dürfen auch ungestraft in den benachbarten Höfen und Feldern ihre Nahrung suchen, denn es sind die *vana va nkeku*: die Kinder der Alten, d. h. ihre lieben Gesellen, die unter ihrem Schutze stehen An dieser Quelle nun wird in Hungersnotzeiten geopfert, und zwar nur im Auftrage des Häuptlings, der zwei Alte mit einer vom dortigen Bezirke gestellten Ziege an den Weiher schickt, wo sie das Opfer darbringen, wie sie nachher bei den eigentlichen Teichopfern beschrieben werden, und dazu beten sie: *nga ṅumbe yei nkeku mā-ṅyaṙi, teṙevo kuluninge ikundu eli* usw.: nimm diese Kuh, Alte, Mutter des *·Nyaṙi*, sei gebeten, gib uns diese Bananenfrucht, d. h. schaffe uns die nötige Nahrung.

Die meisten Haine aber dienen ihnen nur dazu, unter ihre alten Bäume die Leichen zu bergen. Ein solcher Ort heißt dann *ngasi yĕkumba vandu*: Hain, um Menschen hin-

zuwerfen. Die Toten, welche man nicht beerdigt, d. h. alle unverheirateten Personen und vor allem Kinder, werden dorthin niedergelegt. Dazu bindet man den Leichnam in dürre Bananenblätter und befestigt das so geschaffene Bündel an einer Dracänenstange und trägt es daran in den Hain, wo man alles niederlegt, aber die Bananenblätter aufbindet, um den wilden Tieren die Arbeit zu erleichtern. Die zum Tragen benutzte Dracänenstange aber schlägt wieder aus, und so entsteht allmählich ein ganzes Dracänendickicht, woraus flüchtige Beobachtung gern auf einen Opferplatz schließt.

Wichtig und zum Teil im ganzen Gebirge bekannte Kultstätten der Wadschagga sind viele Teiche (*nr̀uva* oder *nduva* genannt). Das sind nun in der Regel nicht Teiche in unserem Sinne, sondern bassinartige Vertiefungen eines Flußbettes, wo das brausende Bergwasser für einen Augenblick zur Ruhe kommt, und die besonders als Aufnahmebecken eines Wasserfalles eine beträchtliche Tiefe erreichen.

Solch ein Wasserbecken übt einen eigentümlichen Zauber auch aufs Gemüt des Mdschagga. In kühler Ruhe liegt seine blanke Fläche zwischen den baumbestandenen Ufern, Gras und Büsche umsäumen den Rand. Unaufhörlich tanzen die Wirbel und Strömungen ihren stillen Reigen, und leise hebt und senkt sich dabei der Wasserspiegel wie die Brust eines Schlafenden. Freundlich lockend spiegeln sich Himmel, Wolke und Baum in seinem Antlitze wider, als lebe da unten eine neue schönere Welt, und wenn gar die Sonne hineinschaut, flutet dem Menschen ein blendendes Lichtmeer entgegen. Diese Teiche gelten als die natürlichen Eingangspforten ins Totenreich. Der Wasserspiegel steht wie ein Gewölbe über einem schönen trockenen Orte, wo die Geister jenes Teiches hausen und ihr Feuer unterhalten. Durch mehrere wohlverwahrte Tore hindurch geht es dann weiter in das eigentliche Land der Verstorbenen. Wer der Lebensnot entfliehen will, geht in den Teich, um von den Geistern aufgenommen zu werden. Geopfert wird an diesen

Teichen vor allem zu Hungersnotzeiten und immer nur im Auftrage des Häuptlings, wie bei dem Opfer im Haine *Urōki.* Von den üblichen Opferbräuchen weicht man dabei insofern ab, als nicht wie sonst acht Opferfleischstückchen ausgelegt werden, sondern man wirft Magen und alle Eingeweide des Tieres unbeschädigt und uneröffnet in den Teich hinein mit dem Gebete um Regen.

Auch wenn sich Veränderungen im Teiche zeigen, etwa in der Farbe des Wassers, müssen ihm Opfer dargebracht werden zur Besänftigung, denn wie bei allen auffälligen, vom gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichenden Erscheinungen in der Natur sehen sie auch darin eine Wirkung der Geister. Z. B. ließ der Häuptling *Ndeseruo* einst in einem Teiche des Weweriflusses opfern, weil die eine Hälfte des Wassers wie Blut, die andere wie Milch aussah. Diese Blutfarbe bedeutet Krankheit, und deshalb mußte der Teich beruhigt werden. Die natürliche Ursache sind wohl pflanzliche Organismen, welche dem vom Volke so genannten Blutregen zugrunde liegen. Ein weiterer Anlaß, im Teiche zu opfern, liegt vor, wenn er tönt: *nruva yadīna.* Dieses Wort *idīna* bezeichnet auch das Brüllen des Löwen und das Knallen einer Flinte, wenn es durch die Entfernung gedämpft wird. Sie behaupten nun auch allen Ernstes vom Teiche, daß er einem entfernten Gewitter etwa vergleichbare Laute von sich gebe, wenn er an ein Opfer mahnen wolle. Den Anwohnern ist die Beobachtung des Teiches anbefohlen. Wenn nun etwa die dort stehenden Bäume von einem Sturme plötzlich aufrauschen oder der Schall des Wasserfalles durch einen günstig gerichteten Windstoß auffällig hörbar wird, kann ein auf solche Dinge eingestelltes Gehör des abergläubischen Mdschagga darin leicht ein Dröhnen des Teiches vernehmen, der ein Opfer begehrt. Dieses Wort *ndura* ist nun auch Kollektivbezeichnung geworden für die Geister, welche man in dem Teiche wohnhaft denkt, und an die man die Opfer richtet. In diesem Sinne erzählen sie dann

von „Teichen“, welche auswandern und nach einem anderen Flusse ziehen. Folgende wortgetreu übersetzte Erzählung möge dies veranschaulichen. „Es war ein Mann, der ging Gras zu holen. Da begegnete er einem Teiche, der auswanderte. Er sagte zu ihm: „Guten Tag.“ Und dieser (der Teich) gab ihm eine scheckichte Ziege und sprach zu ihm: „Verrate den Ort nicht, wohin zu gehen ich begriffen bin.“ Jener Mann ging nach Hause und blieb so etwa zwei Jahre. Da sagte er es seiner Frau. Sowie er es gesagt hatte, starb er.“

Was hier „Teich“ genannt wird, ist die Gesamtheit der Geister aus einem Teiche gewesen, welche mit ihrem Vieh auf dem Wege wie gewöhnliche Menschen wandelten. Man könne diese Geistermenschen daran erkennen, daß sie Bergstöcke aus dem Holze des *Nriringa*-Baumes tragen, welches so leicht ist, daß es auch einen Schatten nicht beschwert. Oder sie erzählen, daß die Geister aus einem solchen Teiche ein Mädchen aus der Mitte der Frauen wegholten, als es mit ihnen zu Markte ging, und in ihren Teich schleppten, aus dem sie dann das Jubelgeschrei herauftönen hörten, mit dem die Toten einen neuen Ankömmling empfangen. Als sie dann die vom Teiche gewünschten und angegebenen Opfer am zweiten Tage dargebracht hatten, fand sich am dritten Tage der Leichnam des Mädchens am Ufer. Interessant ist auch die Erzählung von einem Kampfe zwischen einem Europäer und einem Teiche. Sie lautet: „Ein Weißer stieg hinab (in den Teich) und schoß sein Gewehr los. Da öffnete der Teich eine Pforte. Er schoß wieder, und der Teich öffnete eine andere Pforte. Danach (d. h. als der Weiße eingegangen war) schloß der Teich die Pforten und brachte ein Rind mit fünf Köpfen. Das kämpfte mit ihm. Aber er besiegte es. Da kam ein Rind mit sechs Hörnern. Das kämpfte mit ihm, und er schlug es in die Flucht. Es war aber dort ein sehr großes Feuer, und der Weiße stieg empor, ganz matt von Schweiß, und ging nach

Hause. Am anderen Tage sprach er: „Ich bin nicht tapfer genug hinuntergestiegen“ und kehrte an den Teich zurück. Er ließ sich mit einem Seile festbinden und schoß sein Gewehr los. Da öffnete er (der Teich) sein Tor, er schoß wieder, und der Teich öffnete wieder ein Tor. So ging es, bis er fünf Tore aufgemacht hatte, und der Weiße ging durch alle diese Tore hindurch. Und der Teich schloß die Tore wieder. Der Weiße kämpfte mit ihm, aber der Teich überwand ihn, so daß er nicht mehr Kraft genug besaß zum Emporsteigen. Da zogen die Leute das Seil an und hoben ihn empor und führten den völlig Ermatteten nach Hause. Es hatte ihn dort an jenem Orte das Feuer verbrannt, und am anderen Tage starb er.“ Diese Erzählung stammt aus dem Osten des Gebirges. Sie findet sich aber in anderer Version auch hier im Westen. Danach besiegte der Weiße mit seinem Gewehr die Geister, welche ihm mit Knüppeln zu Leibe gingen, und die Geister wanderten aus.

Wie hier der Weiße zum Kampfe eingelassen wird, so ist es an anderer Stelle ein Freundschaftsbeweis, wenn der Teich Lebendigen seine Pforten öffnet. Von einem Teiche im Rauflusse, *Mamondo* genannt, heißt es, daß er Freundschaft mit den Bewohnern der Landschaft *Uru* (am Rauflusse) schloß. Er brachte eine Tür an, damit sie dadurch eingehen und das Opfer im Inneren des Teiches darbringen könnten. Wenn sie in trockener Zeit mit dem Opfer um Regen baten, mußten sie stracks nach Hause eilen, denn der Regen setzte dann mit stärkster Gewalt alsbald ein. Von einem großen Steppenteiche, namens *Mruvia*, wird erzählt, daß er jedes Jahr das Opfer eines Kindes forderte, und zwar eines fehllosen, mit keiner Narbe versehen. Da aber Einschnitte in den Körper zur Entziehung von Blut das beliebteste Mittel gegen innerliche Krankheiten sind, so kann nur ein neugeborenes Kind diesen Anforderungen genügen. In jedem Jahre wurde diese Kindsteuer von den Umwohnern erhoben und das Kind, wie Vorschrift

war, lebendig in den Teich geworfen. Das Wasser färbte sich danach blutrot, um am anderen Tage seine natürliche Farbe wieder zu zeigen. Blieb das Opfer aus, dann vertrocknete der Teich. Um dieser Blutsteuer willen blieb das Land von Zuwanderern verschont, denn wer dorthin kam und die Geschichte hörte, floh schnell wieder aus dem Lande, um nicht auch seine Kinder beisteuern zu müssen. Diese letzte Bemerkung läßt allerdings die Vermutung aufkommen, daß die Geschichte einmal erfunden worden ist, um mißliebige Zuwanderer fernzuhalten. Sonst finden sich nämlich keinerlei Anzeichen, daß den Geistern in den Teichen Menschenopfer dargebracht worden wären.

Auch wo sie zur Gewinnung eines Kanals einen Staudamm anlegen, muß der Boden des künstlichen Teiches vor dem Einlaufen des Wassers befriedigt werden. Dazu wird der getrocknete und für solche Fälle aufbewahrte Mageninhalt eines Schafes genommen, vermischt mit Bananenblüten und einem Bananenschößling, mit Bitterklee, Wespen- und Bienenhonig, Haare aus einem Baumschlieferfell, Blätter einer Minze und ein Fettkraut mit blauer Blüte. Dies alles streuen sie auf den Boden des Teiches und sprechen dazu: „Sei kühl wie ein Baumschliefer.“ Diese Handlung ist kein Opfer, sondern gehört zu den vielen magischen Formeln, die sie brauchen, um die an einer Sache haftenden Zauberkräfte zu bannen oder sie, wie hier, vor solchen schädlichen Einflüssen zu bewahren. Solche künstlich geschaffenen Teiche gelten natürlich niemals als Wohnstätte der Geister.

Eine wirkliche Opferstätte ist aber die Ableitungsstelle der Kanäle, dort, wo ein Kanal aus dem Flusse herausgeholt wird. Jedes Jahr, wenn der Kanal neu gereinigt und ausgebessert wird, denn in der Regenzeit zerreißt er gewöhnlich, muß ein Alter zuerst Hand ans Werk legen, denn sie glauben, daß nicht lange mehr leben wird, wer hier vorangeht. Ist die Arbeit beendigt, so daß das Wasser in das Kanalbett hinein-

geleitet werden kann, muß zuvor wieder ein alter Mann ein Trankopfer in das Kanalbett kurz vor der Eintrittsstelle ausgießen, damit es dann von dem einströmenden Wasser mit fortgeschwemmt wird. Das dabei gesprochene Gebet richtet sich an jenen Mann, der diesen Kanal zuerst gegraben hat, und lautet: *kuluningye mura yedo*, Gib uns dieses Wasser. An das Opfer schließt sich eine von allen Beteiligten ausgeführte Beschwörung, indem sie, mit den Fäusten auf die Erde schlagend, den verfluchen, der den Kanal zu zerstören wagen würde, wie auch den, der sich untersteht, mit dem Topfe selbst statt mit dem Schöpflöffel aus dem Kanale zu schöpfen.

Es ist nötig, hier ein Wort über die Bedeutung der „Alten" bei den Opferhandlungen der Wadschagga zu sagen. Zunächst sei festgestellt, daß tatsächlich zur Ausübung solcher Opferhandlungen, wie den vorher beschriebenen, immer die jeweilig ältesten Männer des Bezirks usw. gewählt werden, und ebenso muß gesagt werden, daß ein alter weißhaariger Mann eine gewisse Rücksicht und Ehrerbietung genießt, wie denn der Gruß an einen solchen: *kafo mīku*, guten Tag, Alter, eine ehrende Anrede ist. Sie sind auch dem Häuptlinge wertvoll als Überlieferer des Herkommens, die ihm bei ungewöhnlichen Fällen sagen können, wie es die Väter zu ihrer Zeit damit gehalten haben. Aber das ist auch alles. Sie haben keine selbständige Bedeutung neben ihm, so daß sie gleichsam ein irgendwie erkennbares Korrektiv seines Einflusses und seiner Bedeutung darstellten. Der Häuptling ist es, welcher die Opfer anordnet und jene Alten mit der Ausführung beauftragt oder ihre Auswahl den Bezirken überläßt. Jedenfalls ist es nicht besondere Hochachtung vor den Alten, wenn man sie mit dem Opfern betraut, sondern im Gegenteil die Scheu vor einer Berührung mit jenen alten Geistern, welche die anderen zurückhält. Von diesem und jenem Brauche sagen sie ja unmittelbar, daß ein baldiger Tod den treffen wird, der ihn

ausübt. Deshalb beauftragt man damit einen Alten, der dieser Welt schon abgestorben ist und auf den Tod wartet. Sie glauben auch, daß ein Mensch mit schwindenden Kräften den Geistern lieber sei als ein vollkräftiger Mensch, weil er ihrem eigenen schattenhaften Wesen schon ähnlich geworden ist.

Bei drohender Kriegsgefahr werden Opfer auch ringsum an den Landesgrenzen dargebracht. Wo ein Weg aus dem Lande hinausführt, muß dann durch ein blutiges Opfer dem Eintritt der Feinde gewehrt werden. Auf den steilen Paßwegen in den Grenztälern wird dem *muniiriko* geopfert, dem Inhaber des Passes, das ist jener Mann, der zuerst die Wacht an diesem Passe gehalten hat. Diese Opfer werden zu gleicher Zeit an allen Paßwegen und an allen Zugängen vom Urwalde und der Steppe her im Auftrage des Häuptlings ausgeführt. Eine oft und allgemein frequentierte Opferstätte sind die Kreuzwege im Lande (*malaganuń a šia*: an der Begegnung der Wege). Hier opfert man am Abend den *varimu vaṙekye*: den verlorenen Geistern. Dazu gehören besonders kinderlos gestorbene Leute, also vor allem die alten Junggesellen. Da ihnen kein Nachkomme ein ordentliches Opfer kindlicher Pietät bringen kann, sind sie sonderlich als Opfererpresser gefürchtet. Auf Kreuzwegen kann man am sichersten einen solchen unsteten Geist mit seinem Opfer erreichen, weil auch die Geister nächtlicherweile auf den Wegen der Menschen wandeln und an solchen Kreuzungspunkten sich begegnen. Wenn z. B. der Häuptling krank ist, wird auch auf allen Kreuzwegen des Landes unter Darbringung blutiger Opfer für seine Genesung gebetet.

Dies sind in der Hauptsache wenigstens die geordneten Opferstätten der Wadschagga. Es kommen außerdem für einzelne Landschaften noch Orte mit singulärer Bedeutung in Betracht, wie z. B. für die östlichen Landschaften ein Berg von etwa 3500 Meter Höhe am Fuße des Mawensi als Opferstätte der Häuptlinge.

Mit diesen kultischen Orten ist aber die Opfergelegenheit für den Mdschagga noch lange nicht erschöpft. Er kann schließlich seinen Ahnen überall nahekommen, wo ihn Not und Wunsch dazu treiben. Wenn jemand einen Bierbecher geleert hat, gießt er meist den Rest achtlos aus, ihn auf dem Boden umherspritzend. Doch wenn einer den Rest als Opfer spenden will, faßt er den langen Stiel des Bechers flach in beide Hände, gießt ihn behutsam aus mit zur Erde gesenktem Gesicht und betet dazu still, was ihm am Herzen liegt. Wer z. B. am Ziele einer Reise im fremden Lande einen Becher Bier geschenkt bekommt, wird ihn auf diese Weise seinen Ahnen opfern mit der Bitte, sein Vorhaben im Lande zu segnen. Findet jemand auf dem Wege etwas Wertvolles, dann schaut er sich erschrocken um und sagt: „Mein Vater ist hier oben und schenkt es mir.“ So manches erschreckliche Begegnis, z. B. mit einer Riesenschlange, ist ihm eine Warnung der Geister, denen er dann an der Begegnungsstelle versöhnende Opfer darbringt.

Bei einem Kriegszuge opfert er nicht nur daheim, sondern auch im Feldlager, auf dem Marsche und im feindlichen Lande selbst. Zu erwähnen sind hierbei auch die Opfergelöbnisse, welche auf einer Reise etwa getan werden, um sie dann nach der Heimkehr zu erfüllen.

Kommt der Mdschagga in der Ferne in plötzliche Todesgefahr, dann hebt er etwas Erde auf, streut sie mit der Geste eines Opfernden auf den Boden und bittet seine Ahnen um Errettung aus der Gefahr, dafür wolle er ihnen dann in der Heimat ein Tier opfern.

Das ist die Wahrheit von diesem Volke, bei welchem Reisende jedwede Spur von Religion vermißten. Die Hauptbedeutung seines Viehstandes sieht der echte Mdschagga darin, daß er damit in den Stand gesetzt sei, seinen Ahnen vollwertige Opfer darzubringen. Ganz bezeichnend sagt darum der die neue Zeit noch völlig ablehnende

Madschamemann von dem aufgeschlosseneren und klügeren Bewohner der Landschaft Moschi: „Er ist dumm, denn er besitzt wohl viel Vieh, weiß aber nicht damit zu opfern.“

Um falschen Mutmaßungen und Schlußfolgerungen von vornherein vorzubeugen, seien alle, die mit dem Ahnendienste der Bantu nicht näher vertraut sind, nachdrücklich versichert, daß für einen irgendwie gearteten Dämonendienst in den bis in das Kleinste und Intimste hinein auf Ahnenverehrung gerichteten religiösen Anschauungen der Wadschagga kein Raum bleibt.

Die Entstehung der Romuluslegende

Von **W. Soltau** in Zabern

Die vergleichende Mythologie und die Religionsgeschichte früherer Zeiten setzten bei der Herleitung und Erklärung volkstümlicher Sagen fast durchweg und unbesehens voraus, daß dieselben ein hohes Alter besäßen, und daß sie ihren Ursprung in dem Volke selbst hätten, dessen Anschauungen und Gefühle in ihnen zu einem lebensvollen Ausdruck gekommen wären. Viel zu wenig wurde meist die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß die Mythen der höheren Kulturvölker uns fast immer in einer späten Fassung, in einer vielfach umgestalteten Form überliefert sind. Vor allem aber blieb meist die Wahrscheinlichkeit unberücksichtigt, daß viele jener volkstümlichen Erzählungen von anderen Völkern aus übertragen, ja daß sie erst unter dem Einfluß einer fremden Literatur ausgebildet sein könnten.

Nur zu oft sind die scheinbar ursprünglichen Volkssagen erst unter der Mitwirkung priesterlicher Überlieferung und gelehrter Übertragung aus der Fremde künstlich eingebürgert und nur scheinbar volkstümlich und selbständig ausgestaltet worden.

I

Die Romuluslegende ist nicht römische Volkssage

Ein wahres Musterbeispiel dafür, daß auch die bedeutsamste Stammessage eines wichtigen Kulturvolkes nur spätes literarisches Lehngut ist, ja daß jeder Versuch, den Schlüssel zu dieser in der älteren Mythenwelt aufzufinden, auf Ab-

wege führen muß, besitzen wir an der Gründungssage Roms. Dieselbe ist eines der bekanntesten und volkstümlichsten Märchen geworden, auf welches die späteren Römer stolz waren. Man hielt sie in Varros Zeit für so authentisch, daß man Tag und Stunde von Romulus' Konzeption, Geburt, Himmelfahrt astrologisch berechnete (vgl. Soltau, Römische Chronologie S. 429). Nichtsdestoweniger ist die Romuluslegende weder ein alter Mythus, noch überhaupt römischer Herkunft.

Die Hauptmotive dieser Sage, welche ja noch von den Schriftstellern der Kaiserzeit, von Dionys und Plutarch, ungemein ausführlich und als im wesentlichen historisch geschildert wird, sind folgende:

In Alba Longa, der Mutterstadt Roms, regierte zu Anfang des 8. Jahrhunderts v. Chr. Numitor. Dieser wurde von seinem gewalttätigen Bruder Amulius vom Thron gestoßen. Damit aber nicht etwa einer der Nachkommen Numitors die böse Tat später rächen könne, zwang Amulius die Tochter seines Bruders, Vestalin zu werden und unverehelicht zu bleiben. Gott Mars aber verband sich heimlich mit ihr, und sie gebar das Zwillingspaar Romulus und Remus. Die Knaben wurden auf Amulius' Befehl im Tiber ausgesetzt, jedoch wunderbar gerettet. Eine Wölfin säugte sie, ein Specht brachte ihnen Nahrung, und der Hirt Faustulus trug sie seiner Frau Acca Larentia zu, die sie aufzog. Bei einem Streit der Hirten mit den Knechten des Numitor erschlug Remus einen derselben. Er ward dann vor Numitor geführt, und dieser erkannte in ihm seinen Enkel wieder. Numitor nahm beide zu sich, und sie stießen Amulius vom Thron. Zum Dank dafür gab ihnen der Großvater Land am Tiber; an der Stelle, wo sie ausgesetzt waren, gründeten sie dann die Stadt Rom.

In den Zeiten, als die vergleichende Religionsgeschichte aufkam, da man noch dicke Bücher über römische Mythologie schrieb, trotzdem die Römer eigent-

lich keine Mythologie besaßen, deutete der gelehrte Philologe Forchhammer in Kiel dies folgendermaßen[1]:

Amulius (von dem α privativum und dem Stamm μολ-, βλώσκω) ist der „unbewegliche Berg". Er hat seinen Namen von dem durch Frost unbeweglich festliegenden Schnee, der als langer weißer Streifen (daher „Alba Longa") auf dem Albanerberge liegt. Numitor als „der durch die Weide gehende" Heros aller Gewässer, welche von Alba Longa durch die römische Ebene sich ergießen, konnte dem „Schneeheros" Amulius natürlich die Herrschaft nicht verwehren. Die Rea Silvia ist die Nymphe der Bäche, die vom Albanergebirge durch die an der Küste sich hinziehenden ausgedehnten Waldungen (silvae) gehen, von denen die Königsfamilie der Silvier in Alba Longa den Namen hatte. Diese Rea Silvia ist wieder „ganz natürlich" eine Tochter des Schneegipfels. „Wenn Ares," sagt Forchhammer, „der Gott der Wärme, sich der vestalischen Schneejungfrau vermählt, dann füllen sich Bäche und Flüsse mit Wasser." „Romylos und Romos d. i. der kleine und der große Fluß, sind geboren." (Beide Namen stammen nach Forchhammer ab von ῥέω fließen.) Also das Aussetzen der beiden Kinder der Rea besteht in dem Hinabfließen der Gewässer aus dem schmelzenden Schnee durch die Marrana zwischen dem Palatin und Aventin hindurch in den Tiber. Dieser tritt über seine Ufer. Die Überschwemmung ist, wie Forchhammer mehr gelehrt als verständig erklärt, in der Sprache des Mythus als Wölfin gefaßt (!) und „an ihren Brüsten liegen jetzt Romulus und Remus". — Weiter: nach Forchhammer wurden die beiden Brüder von dem Hirten Faustulus gefunden, d. i. nach üblicher (!) Vertauschung des H und F gleich Haustulus (wahrscheinlich von haurio), der Schlürfer, der Nebel, der die Gewässer aufsaugt. Sein Weib Acca Larentia „das den Fels benetzende Wasser" (aqua) nährte

---

[1] Vgl. P. W. Forchhammer *Die Gründung Roms* (Kiel 1868).

die gefundenen Bächlein Romulus und Remus. Daß natürlich ganz entsprechend dieser Mythendeutung Amulius umkommt, d. h. bei zunehmender Wärme seinen Schnee verliert, ist nach dem gelehrten Mythologen ebenso leicht erklärlich, wie daß die beiden kleinen Bäche sich dort, wo ihnen der Zufluß fehlt, von Alba Longa fort und nach dem Tiber begeben.

Noch zahlreiche weitere Beziehungen sind von Forchhammer zwischen der römischen Gründungssage und den römischen Religionsanschauungen nachgewiesen worden. So ist es z. B. nach Forchhammer leicht zu deuten, wenn das „Bächlein“ Romulus in der feuchten Frühlingszeit, zur Zeit des Palilienfestes am 21. April, Rom gegründet haben soll, während sein Tod ebenfalls mit gutem Grund in die trockene Zeit des heißen Juli verlegt wird. Alles dieses und noch vieles andere wäre ganz hübsch ausgedacht und sehr dankenswert, wenn — es sich nicht klar herausgestellt hätte, daß eine solche Deutung, wie sie vielleicht für einen Mythus der Urzeiten passend wäre, nicht mehr für ein so spätes Gebilde, wie es die Romulussage tatsächlich ist, richtig sein kann.

Viele Leser der Jetztzeit werden sich bei solchen Deutungsversuchen in eine fremde Welt versetzt glauben. Sie werden es kaum noch verstehen, daß man so etwas vor 50 Jahren noch für Wissenschaft angesehen hat. — Und doch ist dem so.

Es war, wie bemerkt ward, die alte Theorie der vergleichenden Mythologie, daß die Mythen der Ur- und Stammvölker sich Jahrtausende im Volke intakt erhalten und sich regelmäßig weiterverpflanzt hätten, daß sie zwar manche spätere Beigabe örtlicher und zeitlicher Art empfangen, durchweg aber die wesentlichsten Züge der originalen Bildungen, der ursprünglichen Göttervorstellungen bewahrt hätten.

Diese Vermutung und Erwartung hat sich als durchaus irrig herausgestellt. Nur wenige Götternamen sind den alten Indogermanen nach ihrer Trennung gemeinsam geblieben. Im

einzelnen aber haben sich die Göttervorstellungen selbst bei Gleichheit des Namens so verschieden entwickelt, daß man sie schon sehr bald, nachdem sie auf fremden Boden verpflanzt waren, kaum mehr wieder erkennt. Der germanische Kriegsgott Ziu ist ein völlig anderer als der indische Himmelsgott Diauspitar, und selbst der römische Juppiter ist recht verschieden von diesem Urtypus aller Himmelskönige. So mußte es dann auch von vornherein als wenig wahrscheinlich gelten, daß sich in Roms Gründungssage uralte volkstümliche Elemente erhalten haben sollten. Eine Übertragung der Sagen aber von einem Volk zu einem anderen fällt durchweg in eine spätere Epoche, meist dann, als die Mythen bereits schriftlich fixiert waren, oder wenigstens als sie bereits durch Priester und Sänger eine bestimmte Gestalt angenommen hatten und so, von jüngeren Generationen bereits völlig umgestaltet, weiter erzählt wurden.

Die Produkte dichterischer Phantasie oder einer literarischen Zusammenstellung von Märchen verdienen zwar auch die gebührende Beachtung seitens der Wissenschaft. Aber man möge aufhören, in ihnen die „Weisheit" einer uralten Volkspoesie zu suchen.

Diese Beobachtung hat sich am klarsten bei der Gründungssage von Romulus und Remus bewahrheitet. Alle Einzelheiten sind aus griechischen Erzählungen meist ziemlich später Herkunft, erst im 3. Jahrhundert v. Chr. nach Rom hin übertragen und dort künstlich weitergebildet worden.

Hierfür soll in der folgenden Erörterung der Beweis erbracht werden.

II

Die positive Herleitung dieser Sage aus Sophokles' Tyro

Der Ursprung der Romuluslegende ist längst erkannt und nachgewiesen worden.

Merkwürdig! Nachdem zuerst Ranke die richtige Idee ausgesprochen, Ribbeck sie gebilligt hatte, nachdem dann

Trieber[1] und Reich den eingehenden Beweis erbracht hatten, ist dennoch die Tatsache, daß die Romuluslegende durchaus auf einem Drama beruhe, immer wieder übersehen und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung verkannt worden.

Stellen wir kurz die wichtigsten Angaben zusammen, welche beweisen, daß die Romuluslegende auf der Tyro des Sophokles beruhe, mit der einen Modifikation allerdings, daß bei der Wiedererkennungsszene statt der Tyro der Großvater des Romulus Numitor eintritt.

Zunächst ist die wunderbare Herkunft der Zwillinge in den römischen Legenden eine ähnliche, wie bei den Zwillingen der Tyro. Man erkennt noch jetzt in den Worten des Dionys 1, 77—78 die Erzählung über Tyro bei Homer Odyssee 11,235 wieder:

> *χαῖρε, γύναι, φιλότητι· περιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ*
> *τέξεαι ἀγλαὰ τέκνα, ἐπεὶ οὐκ ἀποφώλιοι εὐναὶ*
> *ἀθανάτων.*

Ähnlich heißt es z. B. bei Dionys *φασί τε εἰπεῖν τῇ κόρῃ παρηγοροῦντα τὴν λύπην τὸν βιασάμενον, ἐξ οὗ γενέσθαι δῆλον ὅτι θεὸς ἦν, μηδὲν ἄχθεσθαι τῷ πάθει.* Ilia gebiert wie Tyro Zwillinge, die von dem grausamen Herrscher in einer Mulde ausgesetzt werden. Neleus und Pelias, die Söhne der Tyro, werden wunderbarerweise durch eine Hündin bez. Stute gesäugt und so am Leben erhalten, ähnlich wie Romulus und Remus von einer Wölfin. Beide Paare werden von Hirten gefunden und aufgezogen. Harte Strafe trifft die schuldige Mutter. Tyro wird von Salmoneus in den Kerker geworfen und dort von ihrer Stiefmutter gepeinigt. Nach Pollux 4, 141 zeigte die Maske der sophokleischen Tyro Spuren der Mißhandlungen, welche diese von ihrer Stiefmutter Sidero erhalten hatte. Bei Fabius ist dieses natürlich dahin umgewandelt, daß über die schuldige Vestalin ein förmliches Gericht gehalten wird. Sie wird zum

---

[1] *Die Romulussage* im Rheinischen Museum 43, 569. Über Reichs Schrift s. weiter unten.

Tode verurteilt und, wie das nach römischer Sitte für schuldige Vestalinnen geboten war, mit Ruten gepeitscht, ehe die Todesstrafe vollzogen wurde. Allerdings wurde Ilia begnadigt, doch nur um im Gefängnis wie Tyro zu schmachten. Bei dem Wiedererkennen der Zwillinge ist sowohl in den Szenen von Pelias und Neleus, wie bei denen von Romulus und Remus die Wanne von großer Bedeutung.

Aus Aristoteles Poetik c. 16 geht weiter hervor, daß auch in der sophokleischen Tyro die Wiedererkennung mit Hilfe der Wanne, in der die Kleinen ausgesetzt worden waren, geschehen ist. Gerade dieser Zug ist dann wieder besonders wichtig in der fabischen Tradition, wie sie Dionys 1, 79f. bietet. Nach ihr hat sich Faustulus mit der Wanne in den Palast des Amulius begeben, um dort unter Vorzeigung derselben der Mutter Aufklärung über das Schicksal ihrer Söhne zu geben. Salmoneus wie Amulius werden schließlich gestürzt.

Die Schlußfolgerung ist also unabweislich: auf Schritt und Tritt ist die Geschichte von der Tyro, so wie sie Sophokles dramatisch behandelt hat, das Muster für die Erzählung gewesen, welche Dionys 1, 79—83 nach Fabius, oder neben Fabius nach Diokles von Pepareth auch Plutarch Romulus 3—8 berichtet hat. Gerade die für das Drama so wichtigen Einzelheiten der Erkennungsszenen, die Hindernisse, welche bei ihnen vorgekommen sein sollen, verraten durchaus die gleiche dramatische Herkunft.

Ja, selbst in dem, worin die Romuluslegende abweicht, verleugnet sie durchaus nicht das Muster einer griechischen Sage. Indem sie neben dem tyrannischen König Amulius den entthronten Numitor als Vater der Ilia einschob, mußte sie auch eine Erkennungsszene zwischen Numitor und seinen Enkeln einlegen. Dieses Motiv aber ist, wie bekannt, nach dem Vorbilde der Kyrossage bei Herodot erfolgt. Wie Numitor (Dionys 1, 81) die herrliche Gestalt seines Enkels und seine edle Gesinnung bewundert, so will Astyages bei Herodot 1, 116

den Ausdruck des Gesichts und das sonstige Benehmen auf bessere Herkunft deuten.[1]

Die dramatischen Verwickelungen, an denen diese ganze Erzählung reich ist, fielen selbst den alten Geschichtsschreibern[2] auf. Sie veranlaßten, wie bemerkt ward, Ranke und Ribbeck[3] mit Recht ein Drama als Quelle der Romuluslegende anzunehmen. Auch Trieber ist in der Romuluserzählung die Fülle von dramatischen Motiven nicht entgangen. Er vermutete sogar, daß Diokles ein Drama Romulus geschrieben habe, und er gibt diesem hypothetischen Dichter das Zeugnis, daß er es verstanden habe, „mit großer Sicherheit die Hauptsache des Dramas, die psychologische Entwickelung der Handlung aus den Charakteren der handelnden Personen herzuleiten.“[4] Nur den letzten Schritt wagte er nicht. Lieber will er den Mythographen Diokles zum Dramatiker machen, ehe er annimmt, daß ein römisches Drama, eine Praetexta, das Mittelglied zwischen Sophokles und den historisierenden Schriftstellern des zweiten Punischen Krieges gewesen ist. Und doch sind die *Alimonia Remi et Romuli* des Naevius überliefert, und vor allem ist an zahlreichen Praetextaten längst dargelegt worden, wie sie lediglich römische Nachbildungen griechischer Originaltragödien gewesen sind.

Wenn aber feststeht, wie hier gerade im Einvernehmen mit Trieber (S. 581) gezeigt worden ist, daß die Romulusfabel von dem Griechen Diokles nach einem griechischen Drama, und zwar nach keinem geringeren als nach des Sophokles Tyro gebildet worden ist, so kann nur eine Praetextata, die

---

[1] *Καί οἱ ὅ τε χαρακτὴρ τοῦ προσώπου προσφέρεσθαι ἐδόκεε ἐς ἑωυτὸν καὶ ἡ ὑπόκρισις ἐλευθεριωτέρη εἶναι.* Vgl. auch A. Bauer *Die Kyrossage und Verwandtes.*

[2] Liv. 5, 28, 8. Plut. Romul. 8, 40. Vgl. Reich *Über die Quellen der ältesten römischen Geschichte und die römische Nationaltragödie* (Festschrift für Oskar Schade 1896) S. 3.

[3] *Geschichte der römischen Dichtung* 1, 21 f.

[4] a. O. S. 580.

Alimonia Remi et Romuli des Naevius, das Medium gewesen sein, welches die Erfindungen der griechischen Poesie in die römische Geschichtsschreibung hinübergelenkt hat.

Gerade die Gründe, welche Trieber (S. 576) gegen die Benutzung des Naevius angeführt hat, sprechen aufs deutlichste für eine solche. Trieber findet z. B., es spräche gegen eine römische Quelle, daß über die Ilia eine Strafe verhängt wurde, wie sie kein Römer habe aussprechen dürfen. Er denkt dabei an die Züchtigung mit Ruten, Dionys 1, 78 *ῥάβδοις αἰκισθεῖσαν ἀποθανεῖν.* Dabei vergißt er aber ganz, daß die schuldigen Vestalinnen gerade nach römischem Sakralrecht zuvor mit Ruten gepeitscht wurden, ehe sie lebendig begraben wurden. Auch konnte die Einkerkerung der Ilia wohl mit Fug die letztere Strafe vertreten: der Kerker war eine Art lebendigen Begräbnisses. Und gar nichts gegen Naevius besagt, daß dieser in seinem Epos Romulus und Remus einige Jahrhunderte früher angesetzt haben soll. Denn als Naevius schrieb, herrschte in Rom bereits die Ansicht von einer doppelten Besiedlung Roms, von der Dionys 1, 73 Z. 8 K. spricht: *ταύτην δὲ χρόνους τινὰς ἐρημωθεῖσαν ἑτέρου αὖθις ἐλθούσης ἀποικίας, ἣν Ἀλβανοὶ ἔστειλαν ἡγουμένου Ῥωμύλου καὶ Ῥώμου, τὴν ἀρχαίαν κτίσιν ἀπολαβεῖν· ὥστε διττὰς εἶναι τῆς Ῥώμης τὰς κτίσεις.* Diese Anschauung wird von Dionys ausdrücklich als eine solche bezeichnet, welche in Rom vor der Zeit der ältesten Annalisten geherrscht haben soll.

Bei dieser Sachlage verliert sogar die bis in die neueste Zeit oft und eifrigst umstrittene Frage, ob Diokles für Fabius Quelle gewesen sei, oder Fabius für Diokles, ihre Bedeutung. Wenn Naevius' Drama die ganze Gründungslegende angeregt und populär gemacht hat, so muß dieses Drama die Hauptquelle nicht nur für Diokles, sondern auch für Fabius Pictor gewesen sein. Sehr wahrscheinlich ist es natürlich dann, daß Fabius, der wohl nicht so leicht die dramatische Fiktion für historische Wahrheit angenommen haben wird, daneben noch

einen griechischen Mythographen eingesehen haben wird, welcher die Hauptmomente des dramatischen Gedichts in eine pragmatisierende Geschichtsbetrachtung umgemünzt haben wird. Es wäre dann anzusetzen:

Sophokles' Tyro
|
Naevius' Alimonia
|＞ Diokles
Fabius.

So behielte auch Plutarch (Romulus 3) recht, wenn er hervorhebt: *τὰ μὲν κυριώτατα πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξέδωκε Διοκλῆς ὁ Πεπαρήθιος, ᾧ καὶ Φάβιος Πίκτωρ ἐν τοῖς πλείστοις ἐπηκολούθησε.*

Nur kurz kann hier auf die Bedenken eingegangen werden, daß Fabius nicht auch des Diokles Schilderung benutzt haben könne. Beweiskräftig sind sie jetzt nicht mehr. Schwartz (Wissowa unter Diokles) hebt z. B. treffend hervor, daß die Version des Fabius bei der Darstellung rechtlicher Verhältnisse (er meint die *noxae datio* des Remus an Numitor und die *custodia libera*, welche Amulius über ihn verhängt) bei Diokles (Plutarch Romulus 7) zum Teil fehlen, oder auch ungeschickt umgebildet sind. Aber das kann — bei der gemeinsamen Vorlage in dem Drama des Naevius — ebensogut so erklärt werden, daß die Schärfe der Rechtsauffassung bei der Behandlung durch drei Nichtjuristen und Griechen — Naevius, Diokles, Plutarch — leicht etwas gelitten haben kann, wogegen der staatsmännische Fabius gerade derartige Dinge schärfer und gründlicher herausgearbeitet haben wird. Und aus ähnlichen Gründen ist auch Christs Verteidigung[1] der Priorität des Fabius unsicher. Wenn nur bei Diokles die Angabe zu finden gewesen wäre, daß Romulus und Remus zur Erziehung nach Gabii geschickt worden seien, so kann er das wohl

[1] *Sitzungsbericht der k. bayer. Akad. d. Wissenschaften* 1905, S. 59 f., S. 117.

schwerlich bei Fabius gefunden haben. Dagegen in einem Drama konnten derartige Dinge sehr wohl erwähnt sein. Fabius ließ voraussichtlich dieses nebensächliche Beiwerk weg. Dem geschwätzigen Griechen wird dagegen auch dieses Moment willkommen gewesen sein.

III

Der negative Beweis für die späte Herkunft der Romuluslegende

Wenn es richtig ist, daß der Grieche Diokles und der Römer Fabius die Romuluslegende auf Grund eines Dramas von Naevius abgefaßt haben, daß Naevius aber in allen Einzelheiten die Tyro des Sophokles nachgeahmt hat, so kann die Romuluslegende in allen ihren Teilen vor Naevius noch nicht existiert haben.

Dieses höchst auffallende und anscheinend bedenkliche Ergebnis der Untersuchung kann nichtsdestoweniger als unzweifelhaft richtig hingestellt werden, da gezeigt werden kann, daß

1. alle einzelnen Motive der hier geschilderten Romuluslegende den älteren Berichten über Roms Gründung fremd sind[1], und daß

2. selbst das Einzige, was an die spätere Fassung bei Naevius erinnert — die säugende Wölfin mit den Zwillingen —, mit der Gründung Roms nichts zu schaffen gehabt hat. Kein älterer Bericht nämlich kombiniert diese Szene mit dem Gründungsmythus, und ihre eigentliche Bedeutung ist daher ganz wo anders zu suchen.

Von dem, was über Roms Entstehung vor Beginn der Aufzeichnung durch römische Annalisten geglaubt worden ist, gibt Dionys von Halikarnaß 1, 72—73 eine gute Übersicht.

[1] Vgl. Fridericus Cauer *De fabulis graecis ad Romam conditam pertinentibus* (Diss. Berol. 1884).

Auf ihn geht größtenteils auch die entsprechende Zusammenstellung von Plutarch, Romulus 1—2 zurück. Nur einige Angaben Plutarchs über des Romulus Eltern sind origineller Art.

Diese unter sich sehr verschiedenartigen Angaben griechischer Mythographen und Historiker stimmen doch insgesamt darin überein, daß sie Roms Gründung in die 2. oder 3. Generation nach Trojas Zerstörung verlegen und sie auf solche Personen zurückführen, die von Troja herkommend aus irgendeinem äußerlichen Anlaß sich in Latium oder in Rom angesiedelt haben sollen. Abgesehen von den Sagen über Odysseus wird berichtet, daß Rom bald von einem Romos gegründet sei, bald von einer der gefangenen Troerinnen Rome den Namen erhalten habe. Von manchen Autoren werden mehrere Söhne des Aeneas oder des Ascanius genannt, welche bei der Besiedelung jener Gegend tätig gewesen sein sollen. Namentlich wird neben Rōmos (nicht Rĕmus) auch sein Bruder Romylos erwähnt.[1]

Dionys ergänzt nun diese Übersicht über die Berichte griechischer Autoren noch durch eine solche, welche aus alten römischen Aufzeichnungen entnommen ist. Er sagt: *παλαιὸς μὲν οὖν οὔτε συγγραφεὺς οὔτε λογογράφος ἐστὶ Ῥωμαίων οὐδὲ εἷς· ἐκ παλαιῶν μέντοι λόγων ἐν ἱεραῖς δέλτοις σωζομένων ἕκαστός τι παραλαβὼν ἀνέγραψεν*, d. h. soviel wie: alte Annalen gab es vor dem ältesten Annalisten Fabius Pictor nicht; was in alten Priesteraufzeichnungen, in den Commentarii der Pontifices und anderer Priesterkollegien (namentlich wohl der Decemviri sacris faciundis) gelegentlich erwähnt worden ist, darüber hat ein jeder der Annalisten, je nach seiner Kunde, Auskunft gegeben.

Aber selbst die geringe Hoffnung auf originelle Berichte, welche nach dieser Einleitung übriggelassen ist, wird getäuscht. Denn auch in den von Dionys erwähnten römischen Berichten kehren nur dieselben Angaben wie bei den griechischen

[1] Vgl. jetzt auch Kretschmers Aufsatz *Remus und Romulus*, Glotta 1, 288.

Schriftstellern wieder und zeigen deutlich, daß in Rom eine selbständige eigene Tradition hierüber nicht bestanden hat. Auch hier werden z. B. Romylos und Rōmos wie von Kephalon (Dionys 1, 72 Z. 30 K.) als Söhne des Aeneas angesehen, oder wie von Dionysios aus Chalkis als Enkel des Aeneas ausgegeben.

Außerdem gibt Dionys 1, 73 noch einige bedeutsame Notizen über die Gründung anderer italischer Städte, welche von Aeneas und Romos ausgegangen sein soll, Angaben, welche für die Entstehungsgeschichte jener Mythen nicht unwichtig sind, um dann zum Schluß auf die später allgemein angenommene zweite Gründung Roms 450 Jahre nach Trojas Fall überzuleiten.

Nur das eine ist bei diesen römischen Berichten bemerkenswert, daß in allen Fabeleien der römischen Quellen die beiden Brüder[1] Romulus und Romos besonders hervortreten, nicht nur ein Romos, wie bei manchen griechischen Mythographen. Dagegen ist nirgends von der göttlichen Herkunft der Gründer, nicht von ihrer Mutter als einer Vestalin die Rede. Nie werden die albanischen Könige Amulius und Numitor genannt, nie die Aussetzung oder die wunderbare Rettung, Ernährung und Aufziehung der Zwillinge! Kurz, alles, was die Romuluslegende sonst noch so wechselvoll und anziehend macht, fehlt in den älteren Erzählungen bis auf Kallias († 289 v. Chr.) einschließlich, ja bis auf die Zeiten der Punischen Kriege, d. h. bis auf die Zeit, da eine römische Annalistik einsetzte.

Daß namentlich die Sage von einer zweiten Gründung Roms in allen ihren Teilen erst eine Zeitlang nach Kallias, also frühestens erst in der Zeit des ersten Punischen Krieges, wahrscheinlich noch später aufgekommen ist, zeigen auch die wenigen dürftigen Versuche, welche in der Zwischenzeit gemacht worden sind, die Gründung, welche die Nachkommen des Aeneas vorgenommen haben sollen, weiter herabzusetzen, da

[1] Nie Zwillinge!

sie in chronologischer Hinsicht nicht mehr genügten. Timaios z. B. (Dionys 1, 73) setzte Roms Gründung in die Zeit von Karthagos Gründung 814 v. Chr. Vielleicht folgte auch Ennius in seinem Werke einem vermittelnden Ansatz, demzufolge im Jahre 190 v. Chr. Rom schon 700 Jahre bestanden habe. Doch ist eine andere Deutung dieser Angabe reichlich so wahrscheinlich.[1]

Dreierlei steht also fest:

1. Alle alten griechischen und alle römischen Erzählungen von der Gründung Roms, die aus den ersten fünf Jahrhunderten d. St. stammen, setzten dieselbe in die Zeit der beiden ersten Generationen nach Trojas Zerstörung. So noch Kallias, so selbst noch Ennius nach älteren poetischen Erzählungen.[2] Eine lange Reihenfolge der albanischen Könige war keinem der älteren Berichte bekannt, ja keiner derselben konnte diese Tradition annehmen, solange ganz allgemein Roms Gründung den Söhnen oder Enkeln des Aeneas zugeschrieben ward.

2. Seit den Zeiten des Naevius muß die später so detailliert von Diokles (Plutarch Romulus 7) und von Fabius erzählte Romuluslegende von dem Streit der Albanerfürsten, von den Zwillingen, von der Wölfin, von der Erkennung der Jünglinge, von Faustulus und Acca Larentia, sowie der eigentliche Gründungsvorgang den Römern geläufig gewesen sein. Das Drama des Naevius *Alimonia Remi et Romuli* setzte jedenfalls die Existenz dieser Sagenelemente voraus, soweit es sie nicht selbst geschaffen hat.

3. Für eine nicht viel frühere Datierung der Romuluslegende spricht auch, daß die Fäden, welche von jenen älteren griechischen Mythen zu der späteren Romuluslegende herüberführen, sehr dünn und haltlos sind. Denn diese lehren, daß zwar chronologische Bedenken gegen das Ungenügende der älteren Legenden bestanden, daß aber eine Zeitlang nur

---

[1] Vgl. *Philologus* 1909 Heft 1.

[2] Vgl. dazu Lucian Müller *Quintus Ennius* S. 152 f.

künstliche Mittel angewandt wurden, um Schwierigkeiten zu beseitigen. Erst noch später entschied man sich für den radikalen Ausweg, eine doppelte Gründung Roms anzusetzen. Relativ alt bleibt allein der Glaube, daß zwei Brüder (nicht Zwillinge!) Romulus und Rōmus (nicht Rĕmus) bei der Gründung Roms tätig waren, und daß beide auch bei der Gründung anderer Städte beteiligt gewesen sein sollen. Hierin haben wir also den Grundbestandteil einer eigentlichen römischen Gründungssage zu suchen. Derselbe ist um so bemerkenswerter, als einerseits die sonstigen griechischen Fabeleien, welche doch auch die römische Gründungssage mit beeinflußt haben, wenn auch mehrere Söhne des Aeneas, so doch selten ein Gründerpaar annehmen. Und das ist um so wichtiger, als die spätere Romuluslegende nicht nur den Romus tilgt und ihn durch einen Remus ersetzt, sondern auch diesen letzteren nur einschiebt, damit er alsbald wieder verschwinde, ja dieses hauptsächlich, damit durch seine Auflehnung die Lehre illustriert werde, daß jeder sterben müsse, welcher Roms Mauern übersteige.[1] Gerade diese Beseitigung des Romos führt nun auf die Lösung des Rätsels hin.

Die zeitliche Begrenzung des Ansatzes, daß ein Bruderpaar gemeinsam Rom gegründet habe und anderseits die überall wiederkehrende, namentlich auch von Rom aus vielleicht absichtlich verbreitete Nachricht, daß Roms Gründer auch andere Städte gegründet hätten, weisen auf die eigentliche Bedeutung dieser Tradition hin.

Es sind Gründungssagen mit politischem Hintergrund,[2] welche das Schicksal zunächst Roms, dann aber auch von Antium, Ardea, Capua mit der homerischen Heldenzeit, vor allem mit Aeneas und seinen Nachkommen, verknüpfen sollten. Um den Ursprung mehrerer Städte aufzuklären, dazu bedurfte

[1] Mommsen *Historische Schriften* I, 19.

[2] B. Niese *Die Sagen von der Gründung Roms* in der Histor. Zeitschrift N. F. 23, 481 f., 489 f.

es mehrerer miteinander verwandter Heroen. Neben dem Ascanius oder einer Troerin Rome brauchte man einen in der Heimat geborenen Romos. Bald genügte auch dieser nicht, und man wünschte mehrere Brüder: neben Romos fabelte man von Romylos, auch wohl noch von einem nachgeborenen Telegonos oder einem Euryleon.

Mit der Zeit traten manche jener Städte, welche auf eine so erlauchte Herkunft Anspruch machten, miteinander in Beziehung. Sei es mehr naiverweise, sei es, daß man aus politischen Rücksichten die Verwandtschaft betonte: jedenfalls suchte man dieses Verhältnis auch in der Genealogie und Verwandtschaft der Gründer zum Ausdruck zu bringen. So erfanden einige (Dionys 1, 72, Z. 6) den Anteias und den Ardeias als Brüder des Romos. Andere erzählten, daß Romos neben Rom auch Capua, Anchise und die Ansiedelung auf dem Janiculum gegründet habe.

Diese letztere Ansicht wurde auch in römischen Priesterkreisen geteilt, bevor in Rom Annalisten schrieben. Capua und Rom sollten den gleichen Gründer gehabt haben. Der Gründer Roms sollte auch den Bürgern von Capua verehrungswürdig sein.

Wenn unleugbar schon früh ein Bruderpaar Romos und Romulus vor den übrigen hervortraten, so könnte dieses allerdings noch einen besonderen Grund haben, etwa mit Rücksicht auf das Doppelgesicht des Latinerbundes erfunden sein. Wahrscheinlich aber führte die vielseitige Gründertätigkeit, welche man dem Romos zuwies, darauf hin, ihn schließlich für Rom zu beseitigen. Dieser Allerweltsheros genügte den Römern, als sie die Herrschaft über Italien erworben hatten, nicht mehr, und sie hielten sich dafür lieber an seinen Bruder Romulus.

Damit wäre nun wohl im übrigen eine genügende Erklärung der Gründungssagen gefunden: zuerst eine Reihe von rein sagenhaften Versuchen griechischer Mythographen, welche

den Namen Romos zu erklären suchten; darauf eine politische Verwendung der Legenden, um die Verwandtschaft mehrerer Städte mit Rom zu veranschaulichen; dann endlich unter Beseitigung der Sagen, welche der herrschenden Roma unwert geworden zu sein schienen, die Verherrlichung des einen Stadtheros Romulus, welcher mit Hilfe des Ennianischen Gedichtes sogar wie ein zweiter Herakles gefeiert wurde, wie dieser gen Himmel fuhr und dort göttliche Ehren erhielt.

Noch aber fehlt der Schlußstein in der ganzen Konstruktion: eine Erklärung der Wölfin, welche die *infantes conditores* (Livius 10, 23) gesäugt und ernährt haben soll. Zwar weiß von ihr keine ältere griechische oder römische Gründungssage. Da aber bereits vor 300 v. Chr. Münzen mit der Wölfin geschlagen sind und damals ihr ehernes Bild in Rom öffentlich aufgestellt ist, so muß auch hier für ihr Verhältnis zu der Gründungssage eine Erklärung gefunden werden. Denn sicherlich hat Naevius seine Romuluslegende an diese berühmte Gruppe angeknüpft und mit Hilfe dieser monumentalen Darstellung so bald Glauben gefunden.

IV

Die Wölfin mit den Zwillingen

Zwei Darstellungen der Wölfin mit den Kindern führen bis in das 4. Jahrhundert hinauf und machen damit wahrscheinlich, daß wenigstens dieser eine wichtige Bestandteil der Romuluslegende bedeutend älter ist als Naevius' Dichtung.

In Wahrheit liegt jedoch auch hier die Sache anders.

Die beiden urkundlichen Zeugnisse für die Wölfin mit[1] den Zwillingen, welche bis in das 4. Jahrhundert v. Chr. hinauf reichen, sind:

1. das campanische Didrachmon, welches neben der Aufschrift Romano die bekannte Darstellung bietet, wie die Wölfin sich sorgsam nach den saugenden Kindern umsieht, und

[1] Kluegmann in *Annali dell' Instituto Archeologico* 51 (1879), 42.

2. die Nachricht des Livius 10, 23: eodem anno (457 u. c. = 296/5 v. Chr.) Cn. et Q. Ogulnii aediles curules . . . ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt. — Von dieser Gruppe in der Nähe des Lupercal spricht auch Dionys 1, 79 und fügt hinzu: *χαλκᾶ ποιήματα παλαιᾶς ἐργασίας*. Auch das ist bedeutungsvoll; denn Dionys wird mit diesen Worten doch nicht eine Gruppe aus den letzten Jahrhunderten v. Chr. bezeichnet haben. Schwerlich paßt dieser Zusatz selbst für das Zeitalter Alexanders.

Von besonderer Wichtigkeit ist es nun zu wissen, welche von beiden Darstellungen die ursprünglichere ist.

Die Ogulnier haben die „Kinder Gründer" im Jahre 295 v. Chr. aufgestellt. Die annalistische Quellenangabe ist so gut, daß sie nicht beanstandet werden kann (vgl. Soltau, Livius' Geschichtswerk S. 90).

Anderseits ist es aber sehr wahrscheinlich, daß auch die campanische Münze ein hohes Alter hat. Nur zwischen den Jahren 338 und 268 v. Chr. haben die Campaner, als von Rom abhängige Halbbürgergemeinden, ihre eigenen Silbermünzen geprägt. Seinem Gewichte nach muß das campanische Didrachmon sogar der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts angehören. Es ist somit für älter zu halten als das Ogulnierweihgeschenk.

Das gleiche ergibt sich auch aus einem inneren Kriterium, welches für das höhere Alter der campanischen Münze spricht.

Bekanntlich ist die Wölfin mit den Zwillingen außer in diesen beiden Darstellungen nur selten und erst viel später auf römischen Münzen gefunden.[1] Die frühesten stammen vielleicht noch aus der Zeit des zweiten Punischen Krieges. Ohnedies war es auf älteren Münzen wohl üblich, einen Kopf, eine Figur anzubringen, nicht aber ganze Gruppen.[2] Das Bild der Wölfin

[1] Außer dem campanischen Didrachmon findet sich diese Darstellung früh noch auf einem Sextans. Ailly *Histoire de la monnaye romaine* II 2, 469f.

[2] Zur Literatur über diese Gruppen vergleiche man jetzt Petersen, *Lupa capitolina* (Klio VIII, 440 f.). Von neueren Funden bedeutsamer

war also in der Zeit der Punischen Kriege gar kein Wahrzeichen Roms, kein offizielles Wappen der Stadt, sondern, wie Kluegmann hervorhebt: „Nelle monete urbane la lupa non si vede che piu tardi, nè vi si può chiamare simbolo publico della citta! In principio non vi tiene neppure il posto del tipo primario, ma vi è messa come insegna della famiglia del monetario.“

Wer also die Wölfin mit den Zwillingen erklären und ihren Ursprung richtig erkennen will, der muß sich an die campanischen Münzen halten. Erst nachdem die Darstellung auf diesen populär geworden war, wird auch in Rom eine Wölfin mit den Zwillingen aufgestellt worden sein. Ein römisches Stadtwappen oder ein Wahrzeichen Roms war sie damals nicht, war sie selbst im zweiten Punischen Kriege noch nicht. Sie wurde es erst unter dem Eindruck, den die Romuluslegende seit jener Zeit auf das römische Volk gemacht hat.

Die Wölfin mit den Kindern ist campanischen, hellenistischen Ursprungs; das ist festzuhalten. Aber daneben wird auch die Beziehung auf die Stadtgründer Roms, so scheint es, nicht ernstlich abzuleugnen sein. Denn schwerlich würde wohl in Rom eine solche Darstellung so bald öffentlich reproduziert worden sein, wenn nicht das Bild der campanischen Münzen auch für Rom seine Bedeutung gehabt hätte.

Welche aber? Das muß sich aus den Anschauungen ergeben, welche in Rom und in Capua am Ende des 4. Jahrhunderts v. Chr. herrschten.

Art sei hier vor allem die Darstellung der Wölfin mit einem Kinde auf einer etruskischen Stele (Bologna) erwähnt, welche Ducati in den *Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna* (III vol. XXV) S. 486 bespricht. Dieselbe wird von Ducati ins 4. Jahrhundert v. Chr. gesetzt, ist aber eine Nachbildung einer älteren hellenischen Darstellung (wohl aus dem 6. Jahrh.). Diese zeigt, wie alt und wie weitverbreitet dieses künstlerische Motiv gewesen ist, ehe es nach Rom importiert wurde.

Es ward oben gezeigt, daß die verschiedensten Angaben griechischer Mythographen, wie die in Rom vor Naevius kursierenden Sagen darauf Gewicht gelegt haben, daß der Gründer Roms entweder selbst oder durch seine Brüder auch der Urheber mancher anderer Städte Italiens gewesen sei. Nach Xenagoras hatte Romos, wie erwähnt ward, noch zwei Brüder Anteias und Ardeias, d. h. die Eponymen von Antium und Ardea gehabt. In Rom herrschte ferner, wie Dionys 1, 73 erzählt, vor alters die Ansicht, daß Romos zahlreiche andere Städte außer Rom gegründet habe, so u. a. auch Capua.

Hierin ist der Ursprung der Idee zu suchen, welche die Darstellung auf dem Didrachmon hervorgerufen hat. Die Gründer so vieler italischer Städte, welche damals unter Roms Führung vereint waren, hatten gleiche Herkunft, hatten einer Familie angehört, hatten an derselben Brust Nahrung empfangen. Derartige Ideen hatten nun in der Zeit der Samnitenkriege mehr als eine nur mythische Bedeutung, sie waren politisch wichtig und konnten politisch verwertet werden. Die Blutsgemeinschaft der Stadtherren sollte zum Zusammenhalten gegen die aus dem Gebirge vordringenden Samniterheere anspornen.

Sehr nahe lag es dabei für einen jeden Kenner hellenischer Sagen, an die Wölfin als Pflegerin zu denken. Miletos war als Kind von einer Wölfin gesäugt, Neleus von einer Hündin ernährt worden. Das Symbol war also deutlich und jedem hellenistisch gebildeten Mann verständlich.

Diese Herleitung trägt aber den Stempel des Richtigen auch dadurch an sich, daß sie erklärt, weshalb Romos so bald hinter dem Romulus zurückgetreten, ja ganz verschwunden ist.

Zwei Menschenalter später brauchte man diese Fiktion nicht mehr. Als ganz Italien Rom zu Füßen lag, da schämte sich Rom dieser Gemeinschaft. Die Römer forderten jetzt ihren eigenen Gründungsheros. Romos verschwand, Romulus trat in den Vordergrund. Ersterer erlebte zwar durch den

Remus in Naevius' Drama eine kurze Auferstehung, nur aber um ebenso schnell, wie er über die Mauer Roms gesprungen war, wieder zu verschwinden.

Noch aber ist die Aufstellung der *lupa* beim Lupercal, der *infantes conditores* am Abhang des Palatins bei der Ficus Ruminalis, beachtenswert und einiger aufklärender Bemerkungen bedürftig. Sollte die Auswahl dieser Örtlichkeit für die Wölfin so ganz ohne inneren Zusammenhang mit dem uralten Heiligtum des Lupercal stehen? Gewiß hat die Aufstellung der Gruppe beim Lupercal beigetragen, der späteren poetischen Darstellung von der Landung der ausgesetzten Zwillinge und ihrer Säugung durch die Wölfin gläubige Anhänger zu verschaffen. Hier ist also die Gruppe das Erste, der Ausgangspunkt für die Lokalisierung einer Romuluslegende gewesen.

Anders aber ist das ursprüngliche Verhältnis zwischen Lupercal und *lupa*. Das Lupercal, eine Grotte am Palatin, war eine der ältesten heiligen Stätten Roms, dem Faunus geweiht; sie war wohl ebenso alt, wie Rom selbst.

Wenn also bei ihr die Wölfin aufgestellt worden ist, so liegt es sehr nahe, hierin eine beabsichtigte Anlehnung an altrömische Vorstellungen zu suchen. Zwei Umstände sprechen dafür, daß die Wölfin, welche beim Lupercal stand, älterer Herkunft gewesen ist, und schon früher am Lupercal gestanden hat, ehe die Zwillinge hinzugefügt sind. Darauf weist einmal der Wortlaut des Livius hin. Livius sagt 10, 23 nicht „lupam cum conditoribus infantibus“, sondern „ad ficum Ruminalem simulacra infantium conditorum sub uberibus lupae posuerunt“.

Sodann aber ist das bekannte, recht alte Erzbild der Wölfin, welches jetzt auf dem Kapitol, im Mittelalter beim Lateran bewahrt wurde, derartig, daß die Wölfin nicht ursprünglich als Ernährerin des Romulus und Remus gedacht sein kann. Grimmig ausspähend, die Feinde abwehrend, schaut sie nach

vorn, nicht als eine *altrix infantium*, wie sie uns die Münzen zeigen[1].

Den religiösen Anschauungen der alten Römer schien bekanntlich das ein geeignetes Mittel zu sein, sich gegen eine feindliche Gottheit zu schützen, daß man ihr Bild in Rom aufstellte oder sie durch Gaben und durch besondere Kulthandlungen sich geneigt machte. Eine solche Absicht muß also auch bei der Aufstellung der *lupa* beim Lupercal bestanden haben.

Bei dem Verderben, welches durch Wölfe und Krankheiten dem Viehstand drohte, muß das Weihgeschenk einer Wölfin als ein geeignetes Mittel gegolten haben, um die finsteren Mächte abzuwehren, welche Roms Glück zu untergraben drohten. Diese Gabe muß sich bewährt haben, und man traute ihr sogar die Pflege der *infantes conditores* an, an der Stelle, wo das älteste Heiligtum des Palatinischen Rom stand. Wie wenig künstlerisch der Eindruck gewesen sein mag, den die säugenden Zwillinge unter dieser zum Kampfe aufgerichteten Wölfin gemacht haben, das haben die späteren Römer dadurch bezeugt, daß sie statt dieser *lupa* stets die schöne Gruppe der campanischen Münzen nachgeahmt haben. Darstellungen der „ingrimmigen" *lupa* ohne Kinder sind nicht selten, nie aber kommt dieselbe mit den Zwillingen vor.[2]

Als diese Untersuchung bereits abgeschlossen war, kam mir Dieterichs Aufsatz „Über die Widmungselegie des letzten

[1] Ducati a. O. S. 495 spricht gut von der belva già nemica agli uomini, ma quivi fatta benigna verso il fondatore di una città.

[2] Vgl. die Ausführungen von Tomassetti in den Mitteilungen des K. Deutschen archäologischen Instituts 1886, röm. Abt. I, 11. Tomassetti unterscheidet drei Typen, wie die Wölfin dargestellt ist: *attegiamento d' indifferenza, di vigilanza, di maternità*, von denen die beiden letzten wieder näher verwandt sind. Von der ersten bemerkt er: *in questa indifferente posizione essa non ha sotto di sè i gemelli, come non li aveva la lupa di bronzo, ora in Campidoglio, come non li ha quella figurata nella nota moneta della famiglia Satriena (Cohen, descr. des monn. de la républ. p. 285).* Und treffend ahnt Tomassetti bereits die hier nach-

Buches des Propertius" (Rhein. Mus. 55, 205f.) zu Gesicht. Ich hatte leider übersehen, daß Dieterich dort, zwar von anderem Ausgangspunkt aus, zu ganz ähnlichen Ergebnissen gelangt ist. Dieses Bedauern wird jedoch durch die völlige Übereinstimmung unserer Ergebnisse gelindert. Möge hier das Urteil des trefflichen Forschers Platz finden, der wie wenige es verstanden hat, schwierige Probleme mit gesundem Urteil zu entscheiden.

„Wir haben", sagt er, „Nachricht von zwei Bildwerken, die die Wölfin darstellten: das eine, von dem Livius berichtet, ist eben jenes bei dem Lupercal auf dem Palatin, das andere ist eines, das auf dem Kapitol stand und, wie mehrfach bezeugt ist, im Jahre 65 v. Chr. vom Blitz getroffen und vom Piedestal geworfen wurde." Hier hatte die Wölfin jedenfalls die säugenden Kinder unter sich.

Mit Recht wendet sich dann Dieterich gegen die Vermutung von Petersen, daß die jetzt auf dem Kapitol bewahrte die im Jahre 65 v. Chr. vom Blitz getroffene Wölfin sei.[1] Der Stand der Füße der jetzt erhaltenen Wölfin verrät mitnichten das ehemalige Vorhandensein der Kinder!

Allerdings kann also nach Dieterich die Wölfin, welche die Ogulnier mit den Zwillingen aufgestellt haben, nicht die jetzt auf dem Kapitol bewahrte sein. „Aber", wie er gut hinzufügt, „wo steht es denn überliefert, daß jene Ädilen 295 v. Chr. die Wölfin geweiht hätten?" Die Stelle des Livius 10, 23 „gestattet nicht bloß, sie fordert die Interpretation, daß

---

gewiesene Entwickelung der Legende, wenn er hinzufügt: *questa fu la lupa primitiva della tradizione romana, quando forse ancora i gemelli non erano stati creati dalla fantasia dei poeti e del popolo, con istrana confusione di mito e storia.* Wer dieses festhält, wird in der *lupa capitolina* die ogulnische, die älteste Darstellung in Rom selbst, wiederfinden, und kann nicht mit Petersen (Klio 8, 444 f.) in ihr die Wölfin erkennen, welche 65 v. Chr. durch den Blitz vernichtet worden ist.

[1] Helbig (*Führer* I², S. 430) erklärt die Verletzungen, welche die kapitolinische Wölfin erfahren hat, hinreichend so, daß dieselbe stark angeglüht und dann vermöge des Lötrohrs die Fugen zusammengeschweißt sind.

jene Beamten nur die Figuren der Zwillinge unter der allbekannten Wölfin am ruminalischen Feigenbaum aufstellten; der Satz könnte so nicht gewendet sein, wenn sie die Wölfin selbst aufgestellt hätten. Sie stand dort seit langem ohne die Kinder, und es ist nur begreiflich, daß ein griechischer Künstler einst im 6. Jahrhundert dieses Tierbild geformt hat".

V
Schlußresultat

Erst so ist eine zufriedenstellende Entwickelung gefunden, welche uns von den einfachsten Elementen griechischer Mythographen und römischer Lokalsage bis zu der phantastischen und dramatischen Romuluslegende hinführen kann.

Der tuskische Eigenname Romos[1] hat der Stadt Rom den Namen gegeben, wie auch Hunderte von anderen italischen Städten ihren Namen tuskischen Eigennamen verdanken. An einen Eigennamen Romos oder Roma knüpften daher mit Recht die griechischen Mythographen an, welche die Stadtgründung mit den Helden der troischen Zeit in Beziehung zu bringen suchten. Die zahlreichen Varianten und Fabeleien der Mythographen zeigen, daß überhaupt kein fester Kern des Gründungsmythus in Rom vorhanden war. Dagegen führten absichtliche wie naive Kombinationen ihrer Angaben dazu, auf die Nachkommen des Aeneas und speziell auf Romos auch die Gründung anderer Städte (Ardea, Antium, Capua, Anchise) zurückzuführen.

Wie die Griechen den Telegonos und Euryleon als Brüder des Ascanius bez. des Romos nannten, so die Römer den Romulus, den Ahnherrn der Gens Romilia, neben Romos. Sie haben bei der Zweizahl gewiß nicht an die zwei Konsuln oder an das Doppelkönigtum (Romulus, Titus Tatius) gedacht, viel eher an die

[1] Wilhelm Schulze *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* S. 579 *(Abh. der Königl. Ges. d. Wissenschaften,* Göttingen 1904): „*Τὴν Ῥώμην αὐτὴν πολλοὶ τῶν συγγραφέων Τυρρηνίδα πόλιν εἶναι ὑπέλαβον*, meldet Dionys und hat damit das Richtige getroffen."

Doppelgründung auf dem Mons Palatinus und den Colles, worauf auch der doppelköpfige Janus des Pfundas hinweist, oder sie haben selbst durch die Verdoppelung ihrer Stadtheroen ihre Verwandtschaft mit den Latinerstädten und mit anderen Städten Italiens anzudeuten gesucht.

Capua hatte schon vor 300 v. Chr. bei seinen Münzen auf den verwandten Ursprung von Rom und Capua hinzuweisen gesucht, indem es beider Stadtheroen als Knaben die gleiche Milch von einer Wölfin saugen ließ. Diese Wölfin war dort dem Apoll geweiht, dessen Bild auch andere campanische Münzen zeigen. Diese Darstellung war ebensowenig römisch, wie das Roß auf campanischen Münzen, und muß aus griechischen Motiven erklärt werden. In zahlreichen Stadtgründungssagen, so besonders von Milet, ist die Säugung des Stadtheros durch eine Wölfin, welche ihn nach seiner Aussetzung pflegt, überliefert.

Rom nahm diese Ideen auf, indem die Ogulnier 295 v. Chr. bei der Wölfin am Lupercal die beiden Kinder hinzufügten. So erst kam das Motiv der Zwillinge in die Gründungssage hinein.

Aber das stolze Rom wollte einige Menschenalter später nichts mehr von gemeinsamer Herkunft mit anderen Kleinstädten wissen. Es ließ den Rōmus fallen und den an seine Stelle getretenen Rĕmus zeitig totschlagen. Nur einen Stadtgründer fordert das römische Staatsrecht, nicht eine Mehrzahl.[1]

Naevius führte in seiner Praetexta, in den *Alimonia Remi et Romuli* nach dem Vorbilde von Sophokles' Tyro den Römern ein dramatisches Bild ihrer Gründungsgeschichte vor. Und diese dichterische Erfindung fand allgemeinen Beifall. „Ewig jung ist nur die Poesie", „was sich nie und nimmer hat begeben, das allein veraltet nie." Von da ab erzählten der Grieche Diokles wie der Römer Fabius gleich gläubig die Legende von Romulus nach, welche Ennius endlich noch durch die Apotheose des Romulus krönte.

[1] Mommsen *Historische Schriften* I, 6 f.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa drei Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

I Indonesien

Von **H. H. Juynboll** in Leiden

1 Allgemeines

Die bedeutendste Publikation auf dem Gebiete der indonesischen Religionen, die in dem Jahre 1906 erschienen ist, ist unzweifelhaft Alb. C. Kruyts „Het Animisme in den Indischen Archipel" ('s Gravenhage, Martinus Nyhoff). Anfänglich war die Absicht des Verfassers, nur Wilkens Animisme, der schon vor 21 Jahren erschienen ist, durch die vielen seit jener Zeit erschienenen Quellen zu ergänzen. Weil er aber in vielen Hinsichten von Wilken abweichende Meinungen hat, beschloß er, lieber ein neues Buch hierüber zu schreiben. Der Verfasser kennt nicht nur Zentral-Celebes durch seinen zwölfjährigen Aufenthalt als Missionär, sondern auch einzelne andere Gebiete Indonesiens, z. B. Süd-Borneo, einen

Teil Sumatras und die Inseln Nias usw., die er 1905 besucht hat. Außerdem kennt er die hierauf bezügliche Literatur, wie aus dem Verzeichnis der zitierten Bücher usw. (S. 515—525) erhellt.

In der Einleitung (S. 1—16) wird gezeigt, daß die Anschauung, der Naturmensch meine, mehrere „Seelen“ zu haben, falsch ist. Er hat nur eine Seele zugleich, eine in seinem Leben und eine nach seinem Tode. Die erste Seele ist die Lebenskraft, die die ganze Natur erfüllt. Dieser gibt Kruyt den Namen „Seelenstoff“, im Gegensatz zu der Seele nach dem Tode. Der Seelenstoff heißt bei den Malaien von Malakka *sumangat*, bei den Minangkabauern *sumangè*ᵉ, auf Buru *esmangen*, auf Ambon *sumangan*, bei den Karo-Bataken *tĕndi*, bei den Niassern *noso*, bei den Bahau-Dajaken *bruwa*, bei den Olo Ngadju *hambaruan*, bei den Olo Dusun *amiruä*, bei den Toradjas *tanoana*, bei den Tontemboan *katotouan*, bei den Galelaresen *gurumi*, bei den Tobeloresen *gurumini*. Die etymologische Bedeutung einzelner dieser Worte ist bekannt, z. B.: *noso* (Nias) = Atem, wie das Toradjasche *inosa* und Skr. *âtman*. *Bruwa* (Bahau-Daj.) ist abgeleitet von der Wurzel *ruwa* (zwei), wie das Ngadjusche *hambaruan*, Dusunsch *amiruä*, Sangir. *kakĕduang*, Ibanay *ikararua*. Alle diese Worte bedeuten also: „der zweite, Doppelgänger, Genosse“, wie auch Toumbulusch *rĕngarĕngan*.

Dagegen heißt die Seele nach dem Tode auf Ambon *nitu*, bei den Karo-Bataken *begu*, bei den Niassern *bechu*, bei den Bahau-Dajaken *ton luwa*, bei den Olo-Ngadju *liau*, bei den Olo-Dusun *andiau*, bei den Toradjas *angga*, bei den Tontemboan *nimu'kur*. Von diesen Worten bedeuten *angga* „Greifer, Spuk“ (von derselben Wurzel wie Mal. *tangkap*, Altjavanisch *tanggap*) und *nimu'kur* „was sich (vom Körper) abgeschieden hat“ (das Präfix *ni* hat eine perfektive Bedeutung).[1]

[1] Die Übersetzung (S. 13): *wat zich (van het lichaam) afscheidt* ist daher ungenau.

Zuerst wird der unpersönliche Seelenstoff im Menschen ausführlich behandelt. Es wird gezeigt, wie dieser sich findet im Kopf, in den Eingeweiden (speziell der Leber), im Blut, in der Plazenta und im Nabelstrange, im Haar, in den Nägeln und Zähnen, im Speichel, im Schweiß, in den Tränen, in Urin und Faeces (S. 17—49).

Dann werden die Weisen, mit denen der Mensch sich Seelenstoff zufügt, besprochen. Dies geschieht durch essen und trinken, Blut trinken und mit Blut bestreichen, bespeien, beblasen und berühren (S. 50—65).

Das folgende Kapitel (III) ist der Art des persönlichen Seelenstoffes gewidmet. Der Schatten wird als Form des Seelenstoffes betrachtet. Der Verband zwischen Name und Seelenstoff wird kurz behandelt. Dagegen werden die Ursachen, warum der Seelenstoff den Körper im Traum und bei anderen Gelegenheiten verläßt, ausführlich erläutert (S. 72—82).

Das Zurückholen des verlorenen Seelenstoffes (S. 82—91), das Niesen (S. 92—93), der Stellvertreter für den geraubten Seelenstoff (S. 93—99) und die Weise, auf welche die Priester den verlorenen Seelenstoff zurückbringen (S. 99—109), bilden den Gegenstand der folgenden Abteilungen, während der Schluß dieses Kapitels (S. 109—119) durch einen Abschnitt über Werwölfe und Hexen gebildet wird.

Das vierte Kapitel behandelt den Seelenstoff der Tiere. Erst wird die Verwandtschaft von Mensch und Tier besprochen (S. 120—125). Der Seelenstoff von Tieren wird auf Menschen übertragen, um ihren Seelenstoff zu verstärken (S. 125—129). Wie bei Menschen findet sich auch bei Tieren Seelenstoff in Blut, Speichel und Haar (S. 129—132). Der persönliche Seelenstoff einzelner Tiere (Hunde, Büffel und Pferde) bildet den Schluß dieses Kapitels (S. 132—135).

Im fünften Kapitel wird der Seelenstoff von Pflanzen besprochen. Im Abschnitt über Verbindung zwischen Pflanzen und Menschen (S. 136—137) werden einzelne Geschichten aus Ge-

lebes zitiert, in denen Menschen aus Pflanzen geboren werden. Hierzu hätte der Verfasser Parallelen aus der malaiischen Literatur (z. B. der *ḥikâyat Sĕri Râma*) zitieren können. Unter den Pflanzen mit sehr starkem Seelenstoff ist *Dracaena terminalis* hervorzuheben (S. 137—140). Der Mensch benutzt den Seelenstoff der Pflanzen (S. 140—143). Ausführlich wird das Sichpersonifizieren des Seelenstoffes bei Pflanzen, zumal bei Reis, Kokos-Arengpalm, Gewürz- und Kampferbäumen (S. 145—155) erörtert.

Im Kapitel über den Seelenstoff von Gegenständen wird gezeigt, wie dieser auf Menschen übertragen wird (S. 156—158). Auch Gegenstände werden gefüttert (S. 158—160). Gegenstände werden mit gleichartigen Gegenständen gelockt (S. 160). Schließlich wird der Seelenstoff des Eisens, Goldes, Silbers und Zinns besprochen (S. 160—165).

Im siebenten Kapitel wird die Seelenwanderung behandelt. Der Seelenstoff geht nicht über in die Seele, sondern kehrt zu seinem Ursprung zurück und beseelt Menschen, Tiere und Pflanzen (S. 166—171). Im folgenden Abschnitt wird gezeigt, daß der Seelenstoff lebender Menschen in Verbindung mit der Seelenwanderung erscheinen kann in der Form einer Feuerfliege, einer Grille und Brummfliege, eines Schmetterlings, eines Vogels, einer Maus, Schlange und Eidechse (S. 171—180). Schließlich werden Beispiele für den Glauben an Seelenwanderung gegeben (S. 180—186).

Die Verehrung von Tieren, speziell des Krokodils, der Eidechse und des Tigers wird im achten Kapitel (S. 187—198) besprochen.

Der Schluß dieses ersten Teiles wird gebildet durch ein Kapitel über Fetischismus. Nachdem der Verfasser erläutert hat, was Fetischismus ist (S. 199—201), wird gezeigt, was als Fetisch betrachtet wird: Bezoarsteine (S. 201—205), Steine im allgemeinen, andere Gegenstände, Amulette, *matakau*, die batakischen *pangulubalang* und Zauberstäbe, *pusaka* und *bĕlanga* (heilige Töpfe), Reichsinsignien und schließlich Personen und

Tiere (S. 205—232). Zum Unterschied vom Animismus, in dem der Seelenstoff besprochen wird, nennt der Verfasser den zweiten Teil Spiritismus. Das erste Kapitel dieses zweiten Teiles behandelt die Stellung des lebenden Menschen der selbständig fortlebenden Seele gegenüber. Die Gestalt dieser Seele wird ausführlich erörtert (S. 235—242). Der Mensch fürchtet sie, zumal die *Pontianaq* oder Seelen der Wöchnerinnen (S. 242 bis 251). Sehr ausführlich werden die Mittel, um die Seele zu entfernen, besprochen (S. 251—268). Auch die Trauergebräuche werden in diesem Zusammenhang behandelt (S. 268—285). In diesem Abschnitt ist der Verfasser nicht immer konsequent: nachdem er (S. 273) die Trauerkappe der Witwen als ein Mittel, um den Seelenstoff zu bedecken, genannt hat, zitiert er (S. 276) eine Stelle aus Riedels Buch, nach der auf den Kei-Inseln die Männer in der Trauerzeit keine Kopfbedeckung tragen dürfen. Von dem Fasten gibt Kruyt eine andere Erklärung als Wilken: während dieser das Fasten bei einem Todesfall der Furcht vor der Seele des Verstorbenen zuschreibt, meint Kruyt, das Fasten geschehe nur, um etwas anderes zu tun als gewöhnlich, weil in dem Seelenlande alles anders ist als bei den Menschen auf der Erde (S. 282).

Sehr ausführlich behandelt der Verfasser die Menschenopfer im allgemeinen (S. 285—299). Das Witwenopfer, das Wilken als eine ursprünglich malaio-polynesische Institution betrachtet, läßt Kruyt den Hindus entlehnt sein (S. 300). Schließlich werden die Opfer von Tieren, Pflanzen und Gegenständen besprochen (S. 304—322).

Das zweite Kapitel behandelt das Leben der Seele. Diese bleibt vorläufig bei dem Grab und dem Haus (S. 323—332). Nach einem Abschnitt über die Kremation der Leichen folgen: das Begleiten der Seele nach dem Seelenland, die Erfahrungen auf dem Wege dorthin und die Vergeltung (S. 333—362). Die Vorstellungen der Indonesier über das Seelenland werden ausführlich behandelt (S. 368—385).

Das dritte Kapitel ist der Verehrung der Seelen gewidmet. Zuerst spricht der Verfasser über die Art der verehrten Seelen und den Unterschied zwischen Seelen und Geistern. Die Seelen leben mit ihren hinterlassenen Verwandten mit. Sonderbar ist, daß der Verfasser (S. 388) sagt, das Bedecken des Kopfes als Zeichen von Trauer geschehe, um das Kopfhaar, das abgeschnitten werden sollte, zu verbergen. Hierbei vergißt er, daß er auf S. 269 und 273 eine ganz andere Erklärung hiervon gegeben hat. Ein kurzer Abschnitt handelt über den Partikularismus der Seelen: sie werden sich nie mit den Mitgliedern eines anderen Stammes beschäftigen. Welche Seelen verehrt werden, wird in kurzem gesagt (S. 392—396). Im zweiten Abschnitt, über Verehrung von Seelen ohne Medium, wird zuerst über unwillkürliche Begegnungen mit Seelen gehandelt (S. 397—401). Die Verehrung von Seelen an den Stellen des täglichen Lebens wird kurz, die Verehrung von Seelen in dazu eingerichteten Häusern aber ausführlicher besprochen. Der dritte Abschnitt behandelt die Verehrung von Seelen mittelst eines Mediums. Das Medium ist die Leiche oder ein Glied derselben, ein Gegenstand oder ein Bild (S. 419—443).

Dann folgt ein Abschnitt über den Schamanismus, der von Wilken bekanntlich absonderlich behandelt ist. Die Entstehung des Schamanismus, die Mittel, um die Erscheinungen aufzuwecken, das Aufrufen der Geister und ihr Herabsteigen und die Ekstase des Mediums werden kurz besprochen, indem die Völker, bei denen Schamanismus und Priesterschaft in einer Person vereinigt sind (Dajaken, Buginesen und Minahasser) und die Völker, bei denen die Priesterschaft in Schamanismus übergegangen ist (Galelaresen, Tobeloresen und Parigiër) genannt werden.

Der dritte und letzte Teil über die Dämonologie ist etwas zu kurz. Nach einer Einleitung werden der Schöpfer und die Schöpfung und der Unterhalter der Schöpfung zuerst behandelt. Unter den Tieren als Gesandten von Göttern wird zumal das

Krokodil genannt (S. 483). Auch wird gesprochen über Gottesurteile, Prädestination, Verehrung des Mondes, *Sangiangs* oder Zwischengötter, Aufenthaltsort und Lebensweise der Götter, Vulkan- und Meergötter und *Karaeng lowe* auf Süd-Celebes. In dem letzten Abschnitt bestreitet Kruyt, nach unserer Meinung ohne Grund, Wilkens Ansicht, daß die Verehrung der Naturkräfte in *lingga* und *Yoni* indonesisch ist (S. 501). Weiter werden behandelt die Baumgeister (S. 503—508) und andere Dämonen (S. 508—511) und schließlich die Weise, in der Dämonen erscheinen, und wie man sie vertreibt (S. 511). Der Schluß wird gebildet durch ein alphabetisches Verzeichnis der zitierten Bücher und Zeitschriftenartikel und ein alphabetisches Register, das den Gebrauch des Buches sehr erleichtert.

Wenn wir auch, wie aus dem Obigen erhellt, nicht mit allen Anschauungen des Verfassers einverstanden sein können, so müssen wir doch die große Belesenheit des Autors und seine Genauigkeit im Sammeln des gesamten seit 20 Jahren erschienenen neuen Materials auf diesem Gebiete rühmen. Jedenfalls verdient das bedeutende Buch die Beachtung eines jeden Erforschers der Religionsgeschichte der Naturvölker.

2 Borneo

Die Bijdragen v. h. Kon. Inst. v. T. L. en Volkenk. 7e volgr. V (1906), S. 207—228 enthalten die Fortsetzung der schon im Jahre 1903 angefangenen Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan von M. C. Schadee.

Auch dieser Teil behandelt wieder, wie der vorige, den Schamanismus, dieser aber das *babalian*, eine spezifisch dajakische Institution, in der nur Dajaken (Männer und alte Frauen) als Medium *(balian)* auftreten. Der *balian* fungiert hauptsächlich als Arzt.

Er bestreicht erst Stirn und Brust des Patienten siebenmal mit in Öl gewaschenen Steinchen *(batu panilu)*, gewöhn-

lich Stückchen Bergkristall, um zu sehen, ob die Krankheit noch zu heilen ist. Wenn dies der Fall ist, wird ein Opfermahl von unreifen ungekochten Speisen, u. a. ein Schwein, bereitet.

Der *balian* setzt sich auf eine Schaukel mit durch einen *slendang* verhülltem Kopf. Indem sein Helfer *(panjampang)* ihn schaukelt, meint er, seine Seele *(sumangat)* gehe nach der Geisterwelt.

Wenn die Ekstase eintritt, entfernt der *balian* den *slendang* und fängt an zu singen in einer besonderen Sprache, der *bahasa balian*, in der viele lange Umschreibungen vorkommen.

Erst ruft er die Götter *(dewata)* an, um Hilfe und Segen zu erflehen, nachher die *ippé* oder die Geister der gestorbenen *balian* und die *kamang*. Dieselben nennen den Namen des *kamang* oder *hantu* (Geist), der die Krankheit verursacht hat. Um in Ekstase kommen zu können, braucht der *balian* ein silbernes Geldstück oder einen Ring, den er sein Auge nennt, mit dem seine herumirrende *sumangat* (Seele) sieht. Wenn er aus seiner Ekstase erwachen soll, schwingt der *panjampang* (Hypnotiseur) ein *mano*ᵉ*tanong* genanntes Huhn über den Kopf des *balian*.

Bei der zweiten Aufrufung der *dewata*, *ippé* und *kamang*, sowie der anderen Geister werden ihnen vier Arten Opferspeisen dargeboten, zuerst die *rimah badudu*ᵉ (bei dem Sitzen), dann die *rimah panjolor* (von *solor* = darbieten), die *rimah batabus* und *tampajan sandong*, zur Ablösung der Krankheit vom Quälgeist, der dieselbe verursacht hat (*tabus* = mal. *tĕbus* = ablösen), und schließlich die *rimah badjampi* (von *badjampi* = bestreichen mit einem *randjuwang*-Blatt oder Steinchen). Ein anderes Heilmittel heißt *pamulang*, das aus dem harten Kernholz des *kalimantan* und *tĕngang*-Baumes und Abschabsel von *kasuwil* (Tigerkatze)-Zähnen besteht.

Die zerstoßene Wurzel zweier Strauchgewächse *(arus* und *tangkrapus)* wird gebraucht, um sieben verschiedene Stellen

des Körpers zu bespeien *(mangarus)*, zur Entfernung der bösen Einflüsse des Nichtgenaubefolgens der *pantang*-Verordnungen.

Wenn er meint, daß *Trio*, der Schutzpatron der Kopfjäger, die Krankheit verursacht hat, kleidet sich der *balian* wie ein Kopfjäger im Festgewand. Er ruft den *Trio* auf, indem er dreimal laut schreit und zugleich mit seinem Schwert *(tangking)* den Kopf eines roten Hahnes und eines roten Hundes abschlägt.

Außerdem bespeit er den Kranken mit denselben Stoffen, die der *Trio* gebrauchte, um den Krankheitsstoff ansteckend zu machen. Dies ist also eine homöopathische Heilmethode.

Jetzt geht der *balian* auf die Reise nach dem Seelenland, gekleidet mit einem bis zu den Füßen reichenden Kleid ohne Ärmel *(badju gojam)*, einem *sarung* und einem Rotanband *(gata)* unter demselben, während er an seine Füße Schellchen bindet.

Erst kommt er zu einer Brücke, deren zwei Teile einander nicht berühren *(titi badjowa)*. Diese wird dargestellt durch zwei Knaben, deren jeder einen Reisstampfer in der Hand hält und diesen auf dieselbe Weise hin und her bewegt. Wenn er an dieser Brücke vorübergegangen ist, indem er sie unter Anrufung der Götter mit Reis bestreut hat, muß er noch verschiedene andere Brücken passieren: die *titi bagintur* (sich bewegende), *bagora* (umeinander drehende), *sawa* (Schlange), *mangunang, tanah bagabut* (wogender Boden) und *tanah bĕlida* (Land mit den Fußangeln).

Nachdem er auch noch die Feuerfelsen *(batu barapi)* passiert hat, kommt der *balian* zu *Borari*, dem Portier des Totenreichs. Von diesem empfängt er die entflohene *sumangat* und bläst nach seiner Rückkehr die Seele in das Ohr des Patienten.

Bisweilen ist die Seele aber nicht bei *Borari*. In diesem Fall muß der *balian* eine zweite Reise unternehmen. Hierbei kommt er an verschiedenen *kampongs* vorüber, u. a. dem *kam-*

pong von *Rango*, der nichts anderes tut als Brennholz hacken, dem *kampong* der *Panara* oder der Jungfrauen des Seelenlandes und schließlich dem *kampong* von *Dajong Ètor*, der Fürstin des Seelenlandes, die ihm die Seele zurückerstattet.

Zuletzt verflucht der *balian* den Krankheitsdämon, indem er einen Bambus der Länge nach spaltet, mit den Worten: „Wenn du dich wieder mischt in der Menschen Sachen, so bist du verflucht *(tulah)*!“

Der Verfasser weist hierbei auf die Ähnlichkeit der Reise des *balians* nach dem Seelenlande mit der Reise von *Tempon Telon* bei den Olo-Ngadju, um die Seelen der Gestorbenen nach dem Seelenlande zu bringen.

Neben dem *babalian* gibt es noch zwei spezifisch dajakische Heilmethoden, die bei unbedeutenden Krankheiten angewendet werden: das *barkangkun*, das eine halbe Nacht, und das *bartili*ᵉ, das nur einzelne Stunden dauert.

Im selben Teil der „Bijdragen“ (S. 616—647) findet sich die Fortsetzung. Hier wird das *parmia* behandelt. Dies ist das *babalian* bei dem Darbringen von versprochenen Opfern. Es dauert drei bis sieben Tage und Nächte.

Zuerst werden ein Hahn und ein Schwein als Opfertiere gewählt und vor der Schaukel festgebunden. Man meint, es bestehe eine innige Verbindung zwischen diesen Tieren und demjenigen, für den sie geopfert werden, und daß Opfertier und Mensch *sanjawa*, d. h. Seelengenossen sind, daß sie zusammen eine Seele haben.

Wenn eine Frau kinderlos bleibt, wird dies einem *djanga* (Schlange, Skorpion oder Tausendfuß) zugeschrieben. Die Genesung erfolgt durch Entfernung dieses Tieres.

Nach der Geburt des Kindes wird ein *parmia* von fünf Tagen gefeiert. Das Kind wird dann *ana*ᵉ*tano* oder *ana*ᵉ*parmia* genannt. Wenn es einen wichtigen Zeitpunkt seines Lebens erreicht hat, z. B. wenn es anfängt zu gehen, wird ein *parmia* von sieben Tagen gehalten. Das *parmia* wird nur bei wohl-

habenden Dajaken veranstaltet, zumal den reichen Häuptlingen der Mĕnjuké- und Dait-Dajaken.

Um zu verhüten, daß der *anaᵉtano* in den Zustand *siel* (durch Unheil bedroht) gelange, muß die Familie viele Vorschriften moralischer Art befolgen.

Das *parmia*-Fest, das drei Tage dauert, fängt an mit verschiedenen Spielen: den Spielen der Menschen oder malaiischen Spielen, den Geisterspielen und den Spielen von *Mané Amas*, dem Kopfjäger unter den *dewata*.

Nach diesen Spielen geht der *balian Nangé* und *Dikang* besuchen, zu den Schmieden unter den *dewata* und auch Göttern der Befruchtung. Sie werden dargestellt durch ein *baliung* (meißelförmiges Beil) und ein *parang* (Hackmesser).

Der *balian* wird von einem *anaᵉsamang* (Pflegekind) begleitet. Der *dewata Padjadi* wird eingeladen, um mit ihnen zu gehen.

Den folgenden Tag fängt die große Reise nach dem *Gunung Bawang* an in einem Schiff, das durch ein Brett mit schlangenförmigem Vordersteven und schnörkelförmigem Hintersteven dargestellt wird. Der *anaᵉtano* wird von sechs Pagen *(anaᵉransiang)* begleitet. Der *anaᵉsamang* rudert das Schiff mit dem *balian*-Stab von Bambus *(tongkat dajung)*.

Auf der Reise wird fünfmal gerastet bei verschiedenen *dewata* von niedrigem Rang. Die letzte Strecke geht man zu Fuß. Zuletzt muß man einzelne Hindernisse überwinden: einen schwer zu besteigenden Fels, durch ein vertikal gehaltenes Brett dargestellt, einen quer liegenden Baumstamm, eine Treppe, deren Tritte durch scharfe stählerne Schwerter gebildet werden, und eine Riesenschlange, durch einen rot, weiß und schwarz gefärbten Stab dargestellt.

Nachdem man zu *Apé Mantu Hari* (wahrscheinlich dem Sonnengott) gekommen ist, wird vom *balian* Palmwein aus dem Schamanenstab angeboten. Der *anaᵉtano* gibt dem *panjampang*, der als *Apé Mantu Hari* fungiert, eine blaue

Glasperle und einen Ring. Dieser bläst darauf und dann verschwinden diese Gegenstände, um im Körper des *ana*ᵉ*tano* sich in Pubertät zu verwandeln. Dann folgt eine gemeinschaftliche Mahlzeit und ein Besuch bei *Lopo*, dessen 14 Kinder vom Verfasser unter Erläuterung ihrer Namen genannt werden, und bei *Tinjo Lawa*ᵉ, der die himmlischen *padagei* oder Ahnenbilder bewacht. Nach der Rückkehr vom *Gunung Bawang* badet man, um sich von den Geistern zu trennen.

Bei dem *parmia* wird in Miniatur-Geisterhäusern *(pantja)*, die der Verfasser mit den *lammin rewata* der Makassaren und Buginesen vergleicht, den *dewata* und Geistern geopfert. Die Schlußzeremonie heißt *kabangko*. Bei dieser müssen sieben Verwandte des *ana*ᵉ*tano* verschiedene mit scharfen Gewürzen zubereitete Speisen essen, während der *balian* ihren Rücken mit einem *rĕndjuwang*-Blattstiel berührt, um die Unreinheit *(badi)* auszutreiben. Nach dem *balian*-Fest folgt eine *pantang*-Zeit, während der absolute Ruhe herrschen muß und das Haus von den Bewohnern nicht verlassen noch von Fremden betreten werden darf.

Der Verfasser bemerkt, daß die *balian* nicht immer ehrlich sind. Das *parmia* ist in Landak, Tajan, Sambas und Mampawa unter verschiedenen Namen in Gebrauch. Schließlich gibt Schadee noch Notizen über die Bedeutung des Ausdrucks *badi pinang* „durch Unheil bedroht, krank“ und über das Befragen des *Apé Mantu Hari*, ob etwas glücklich verläuft, das er mit der Anfrage wegen Glück und langem Leben an *Radja Ontong* bei den Olo-Ngadju vergleicht.

Der Schluß von Schadees Bijdrage usw. findet sich in den Bijdragen Kon. Inst. T. L. Vk. 7ᵉ volgr. VI (1907) S. 101—128.

Hierin behandelt der Verfasser zuerst das *baniat* an heiligen Stellen. *Baniat* bedeutet: die Äußerung der Absicht *(niat)*, irgendein Opfer zu bringen, wenn ein Wunsch erfüllt sein wird. Dies geschieht auf dem *Tiong kandang*, auf der Grenze

von Landak und Tajan. Die Opferstelle *(padagei)* wird durch einzelne Steine gebildet. Von dort ab ist es verboten *(pantang)*, Eisen oder Stahl weiter empor zu bringen.

Auch der *Gunung Ampiras*, auf dem linken Ufer des Landak-Flusses, der *Gunung Bĕdjepa* im Norden von Landak und der *Ampar Djawa* gelten als heilige Stellen, wo nicht nur Dajaken, sondern auch Malaien und sogar Chinesen kommen, um ein Opfer darzubringen.

Interessant ist die Verehrung der Kanonen von *Monggoh*, in Landak, weil ein derartiger Kanonenkult bis jetzt nur auf Java bekannt war.[1] Auch in Tebang (und Tajan) findet sich eine Wunderkanone, die zukünftiges Unheil durch Schüsse verkünden soll.

Im südlichen Teil von Landak, Tajan und Meliau werden dem Sultan von Pontianak Ziegen und Hühner geopfert. Sehr wertvoll sind die Mitteilungen des Verfassers über den Gebrauch von Bildern. Derartige Bilder finden sich in den ethnographischen Museen (z. B. in Leiden), ohne daß man viel über ihre Verwendung weiß.

Die Bilder der gestorbenen Häuptlinge heißen *panta*ᵉ. Wenn einer der Nachkömmlinge einen Kopf schnellt, darf er den *panta*ᵉ nach der Opferstelle *(padagei)* bringen. Auf ihr wachsen Bäume, mit deren Wachstum die Gesundheit und das Leben der Opfernden zusammenhängen. Auch große Steinfragmente *(panjugu)* finden sich dort. Bei ihnen werden Bündnisse geschlossen, indem man meint, die Festigkeit des Steines werde auf das Bündnis übergehen. Auch in Zeiten großer Gefahr und bei Infektionskrankheiten wird auf dem *padagei* geopfert.

Die *tampajan* genannten heiligen Töpfe werden bei Opfern als Altar gebraucht. Die verschiedenen Arten von Bildern *(Ampago, Panula*, *Panjambahan)* und deren Verwendung werden vom Verfasser ausführlich erörtert. Betreffs der Namen ist zu

[1] Wilken, *Animisme, Ind. Gids*, 1884, II, S. 60.

bemerken, daß *panula*ᵉ von *tula*ᵉ (abwehren) und *panjambahan* von *sambah* (ehrerbietige Anbetung) abzuleiten sind. Die Bilder werden von *pelei*-Holz verfertigt. Nach einer Literaturangabe über die *tampajans* gibt Schadee die Erklärung von Wilken, der sie als zur Aufbewahrung von Reliquien dienend betrachtet. Diese Theorie ist später von Westenenk, Barth und jetzt auch vom Verfasser bestätigt. Noch jetzt werden in Landak die *tampajans* fetischistisch verehrt. Man tanzt mit dem geschnellten Kopf um den als Opfertisch *(klangkang)* gebrauchten *tampajan*, der dann *sandong* genannt wird. Dies ist bekanntlich der Name des Sarges oder Familiengrabes bei den Olo-Ngadju, woraus Schadee schließt, das Schnellfest der *Tĕmilah-Dajaken* sei ursprünglich ein Totenfest gewesen.

Aus Ling Roths[1] Mitteilungen erhellt, daß bei den Dusuns in Nordwest-Borneo sogar die Leichen in *tampajans* begraben wurden. Die mit einem *naga* en relief verzierten *tampajans* werden von den Landak-Dajaken männlich, die anderen weiblich genannt. Betreffs der Verehrung der *tampajans* berichtet Schadee, daß Wasser aus ihnen als Heilmittel getrunken wird. Der *tampajan* schützt gegen böse Einflüsse. Um sie abzuwehren, werden die *tampajans* auf die Grenze des *Kampong*-Gebiets gestellt. Dies hat auch die Bedeutung einer Anfrage wegen Frieden an den Feind, der die Grenze überschreiten will.

Wenn man seine Unschuld an Kopfjägerei beweisen will, schickt man der beleidigten Partei eine weiße Tasse, die *mangko*ᵉ *panula*ᵉ *basi* = Tasse zur Abwehrung des Eisens (d. h. des Schwertes) heißt. Dasselbe tut man, um anzudeuten, daß der Friede wiederhergestellt ist, und um zu einer Kopfjagd einzuladen. Weiße Tassen und *tampajans* werden auch gebraucht, um einen Befehl oder eine Nachricht zu bestätigen. Schließlich dienen *tampajans* als Mittel zur Unterwerfung und zur Bezahlung von Bußen.

---

[1] *Natives of Sarawak and British North Borneo,* II p. 286.

Das Bauopfer bildet den Schluß der interessanten Abhandlung. Es scheint bei den Milanaus in Nordwest-Borneo ursprünglich ein Menschenopfer an den Geist der Erde gewesen zu sein. Die Erklärung der Bedeutung des Bauopfers von Wilken gilt auch für die Landak-Dajaken. Das Bauopfer besteht in Manjuké aus einem Hund und einem Huhn, in Dait außerdem aus einem Schwein, in Sĕmpatong nur aus einem Huhn, das lebendig zermalmt wird.

Am Schlusse von Schadees Arbeit angelangt, können wir nicht umhin, ihre Lektüre jedem, der sich für die Religion West-Borneos interessiert, wärmstens zu empfehlen. Sie ist jedenfalls das Wichtigste, was über die Religion dieser interessanten Insel geschrieben ist. Seinen langjährigen Aufenthalt in Ngabang hat der Verfasser benutzt, um genau alle Einzelheiten zu erkunden, während z. B. Veth nur die Nachrichten anderer kompilieren konnte.

Während Schadee die Religion der Dajaken in einem Teile von Niederländisch West-Borneo behandelt, gibt Edm. Dunn eine Übersetzung einer dajakischen Abhandlung von Leo Nyuak über „Religions rites and customs of the Iban or Dyaks of Sarawak" (Anthropos, Band I [1906]. S. 11—23, 165—185 und 403—425).

Obgleich der Iban keine Priester oder Heiligtümer hat, ist er doch so vom Glauben an Übernatürliches durchdrungen, daß er keine wichtige Sache unternimmt ohne religiöse Zeremonien. Die guten Geister prophezeien die Zukunft in Träumen und durch Orakelvögel und verleihen ihren Günstlingen Amulette. Auch hier gibt es Medizinmänner, die *Manang* heißen und imstande sind, Krankheitsdämonen zu vertreiben. Diese letztere Mitteilung stimmt nicht mit der früheren, daß es bei den Iban keine Priester gibt. Das Hauptfest *(Gawai)* wird nach der Ernte gefeiert und besteht hauptsächlich aus einem *Piring* genannten Opfer an die Geister und aus Gesängen *(Mengap)* in der Nacht. Die Schöpfungs- und Sintflutsagen, die hier mit-

geteilt werden, sind auch schon von Rev. E. Dunn (The Dyaks of Sarawak, Borneo. Journal of the Manchester geographical Society, vol. III, 1887, p. 223, 224) erwähnt, weshalb sie hier übergangen werden können. Im ersten Kapitel (S. 18—22) werden die Namen der von den Iban angerufenen männlichen und weiblichen Götter, sowie ihre Funktion in dajakischem Text und englischer Übersetzung mitgeteilt.

Das zweite Kapitel handelt über die Seele. Diese kann während des Lebens umherirren. Nach dem Tode geht sie an einen Ort, der von der Art des Todes abhängt; z. B. diejenigen, die auf dem Schlachtfeld erschlagen sind, gehen nach der Gegend, wo es ewig Streit gibt. In der Unterwelt sterben die Seelen siebenmal. Nachher verwandeln sie sich in Tau auf der Erde. Auch Selbstmörder und Leute, die ertrunken oder gefallen oder an epidemischen Krankheiten gestorben sind, haben je einen nur für sie bestimmten Aufenthaltsort nach dem Tode.

Die religiösen Gebräuche bei der Geburt werden im dritten Kapitel (S. 166) behandelt. Gleich nach der Geburt wird ein Vogel über das Kind gestrichen und nachher getötet, damit das Kind lange lebe. Sieben Tage später wird das Kind zum erstenmal gebadet, wobei verschiedene Dinge den Geistern des Weges und des Flusses geopfert werden. Wenn das Kind sieben oder acht Jahre alt ist, wird ein *Piring Tigu* genanntes Opfer für dasselbe gebracht.

Bei den Heiratsgebräuchen (Kapitel IV) spielen Omina eine große Rolle: der Schrei eines Vogels, ein böser Traum oder eine Unregelmäßigkeit in der Leber eines geschlachteten Schweines genügt, um die Heirat aufzuschieben.

Aus dem Kapitel über Gebräuche bei Todesfällen und Begräbnissen (S. 168—173) erhellt, daß sie mit denen der übrigen Indonesier übereinstimmen. Krankheiten werden dem Einfluß entweder böser Geister oder der Zauberei zugeschrieben. Die Fußspuren der Träger der Leiche werden mit Asche bestreut, da-

mit die Seele des Toten den Weg nicht zurückfinde. Ein Blatt, das in das Grab fällt, wird entfernt, weil man meint, daß sonst der Gestorbene wiederkehren und die Überlebenden belästigen wird.

In der Nacht nach dem Begräbnis verrichtet der *Manang* (Medizinmann) die *Beserara* (Trennung) genannte Zeremonie, bei der der *ayu* (Schatten) des Gestorbenen mit anderen Gegenständen unter das Haus geworfen wird, damit die Seele des Gestorbenen die Überlebenden vergesse. Während der ersten vier Tage nach dem Tode werden verschiedene Speisen und Getränke heruntergeworfen für den Toten. Diese Zeremonie wird *muai pana* (Speisen werfen nach den Toten) genannt. Das Ende der Trauerzeit *(rerak ulit)* wird herbeigeführt von einem Mann, der in das Zimmer des Toten geht, das Fenster öffnet und den Kriegsschrei gellend ertönen läßt; nachher durchschneidet er mit seinem Schwert die Gürtel von schwarzgefärbtem Rohr, die von den Frauen während der Trauerzeit getragen werden. Ein oder zwei Jahre nach dem Tode wird ein *sungkup* genanntes Miniaturhaus oder Monument auf dem Grabe errichtet. Bei dieser Gelegenheit hält man Hahnenkämpfe ab, bei denen die Seele des Gestorbenen gegenwärtig gedacht wird. Erst dann ist es der Witwe oder dem Witwer erlaubt, wieder zu heiraten.

In dem Kapitel über die *Manang* oder Medizinmänner (S. 173—175) wird die Einweihungszeremonie derselben beschrieben. Ihre Haupttätigkeit ist das Zurückholen der Seele des Kranken.

Die religiösen Gebräuche, die sich auf den Reisbau beziehen, werden in den folgenden Kapiteln (S. 176—180) besprochen. Sie bestehen aus den Zeremonien *manggol*, beim Aufgehen der Saat, *nyulap*, drei Tage später, *nyumbah*, wenn der Reis zu reifen anfängt, *mĕmali umai*, wenn der junge Reis nicht gedeiht, und *muja tanah*, wenn während mehrerer Jahre Mißernte eintritt, die geheimen Verbrechen, zumal Inzest, zugeschrieben wird.

Auch der Hausbau ist mit religiösen Zeremonien verbunden. Man soll sich vor Vogelgeschrei und bösen Träumen in acht nehmen. Auf der Stelle des neuen Hauses wird ein aus Steinen des alten Hauses und Vogeleiern bestehender Haufen errichtet. Diese Zeremonie heißt: Abschied nehmen von dem Geist des Unglücks (S. 181).

Der Schutzgeist (*Tua*) der Iban hat nach ihrer Meinung die Gestalt einer Schlange oder eines anderen Waldtieres. Daher werden Schlangen selten getötet oder vertrieben. Wenn man etwas von den Geistern verlangt, sucht man sie, indem man eine Matte ausbreitet und die Geister anruft. Diese Zeremonie heißt *Nampok* oder Geistersuchen (S. 183).

Am Abend, bevor die Ibans zum Kriege ausziehen, muß jede Familie des Dorfes den Geistern opfern. Böse Träume verursachen Aufschub der Expedition (S. 403). Auch während des Kriegszugs ist viel verboten (S. 406). Nach der Expedition werden die erbeuteten Schädel auf Bambusstäben in den Boden gesteckt. Die Frauen tanzen um die Schädel herum usw.

Das vierzehnte Kapitel (S. 408—412) ist den Vorzeichen gewidmet. Der Schrei einer Gazelle oder eines Hirsches wird als ominös betrachtet, wenn man im Begriff ist, ein Haus zu bauen. Selbst wenn es vollendet ist, wird es wieder verlassen, wenn ein Frosch, eine Eidechse usw. hereinkriecht, ebenso wenn man einen bösen Traum hat. In letzterem Fall darf man auch nicht arbeiten (S. 410). Die Auspizien, die man durch Untersuchung der Eingeweide eines Schweines erhält, werden genau beschrieben. Im fünfzehnten Kapitel werden die Verbotsregeln im Hause usw. erwähnt (S. 412—414), z. B. ist es verboten, die Sterne zu zählen, weil man dadurch den Kopf verliert. Wenn man schläft bei Sonnenuntergang, wird man sich verirren. Die *pangkong tiang* (Schlagen der Türpfosten) genannte Zeremonie hat zum Zweck, den Schutz der Geister für ein neues Haus oder Dorf anzurufen (S. 414—415).

Als Amulette werden z. B. Hirschhörner, Schlangenschuppen usw. verwendet. Die Namen verschiedener Amulette und deren Gebrauch werden im siebzehnten Kapitel (S. 415—416) erwähnt. Die Befriedigung des Geistes der Krankheit heißt *iban nyukul*. Seine Aufmerksamkeit wird auf eine auf einen Fächer gezeichnete Menschenfigur gelenkt (S. 416—417). Im Kapitel über Opferfeste (S. 417—418) werden deren 26 erwähnt. Die wichtigsten dieser Feste sind in den letzten beiden Kapiteln beschrieben, das Altarfest *(gawai kalingkang)* und das Bucerosfest *(gawai kenyalang)*. Letzteres wird als das größte betrachtet.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Zu Archiv für Religionswiss. XI 1908 S. 23 ff.: Herr J. J. M. de Groot in Leiden macht mich darauf aufmerksam, daß der Aufsatz von A. Nagel 'Der chinesische Küchengott' mit de Groots eigener Abhandlung in den Annales du Musée Guimet Bd XII 1886 S. 449 ff. starke Übereinstimmungen zeigt, die nicht zufällig sein können. Trotzdem ist Herrn de Groots Abhandlung von Herrn Nagel unter den Quellen nicht genannt. Als Redakteur des Archivs bedaure ich dies unliebsame Versehen aufs lebhafteste und bin überzeugt, daß Herr Nagel, der z. Z. als Missionar in China lebt, es ebenso bedauern wird.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Kultische Reinheit

In seiner Mithrasliturgie S. 99 führt A. Dieterich einen indianischen Brauch an, auf den neuerdings Fehrle in seiner Heidelberger Dissertation (Naumburg 1908) 'Die kultische Keuschheit im Altertum I', S. 43 hingewiesen hat. 'Die Indianer müssen vor dem Kampfe ihren Leib durch Laxative reinigen d. h. die bösen Dämonen austreiben, damit der Kriegsdämon von ihnen Besitz ergreife'. Hierzu kann ich eine merkwürdige Parallele aus

Afrika anführen. Die Tatsachen entnehme ich einem Briefe aus Durban in Natal vom 20. Dezember 1907 (Vossische Zeitung d. 18. 1. 08, Morgenausgabe). Vor einiger Zeit fand in Maritzburg eine Gerichtsverhandlung wegen Aufreizung zur Rebellion im Jahre 1906 statt. Unter den Angeklagten befand sich Mbombo, einer der angesehensten Zauberer aus der Umgebung Dinisulus, des Zuluhäuptlings. Nach der Anklage sollte er einen Stamm für den Krieg 'gedoktort' haben. Die Tatsache wurde nicht bestritten, wohl aber der Zweck. Nach der Behauptung des Angeklagten habe es sich um eine Gesamtbehandlung des Stammes gehandelt zur Austreibung von Krankheitserscheinungen bei dem jugendlichen, noch unmündigen Häuptling. Der Hergang war folgender. Der Zauberer besprengte den Häuptling und den in neun Regimenter eingeteilten Stamm, die in weitem Ring um ihn versammelt standen, mit Medizin; dann ging er, Beschwörungsformeln murmelnd, mit einem brennenden Scheit Holz innerhalb und außerhalb des Ringes um die Versammelten, führte sie an den nahen Fluß zum Bade, bei welcher Gelegenheit sie einer nach dem anderen aus einem im Wasser stehenden Korbe Medizin tranken, die allen ein fürchterliches Erbrechen verursachte. Die Medizin bestand angeblich aus Löwen-, Antilopen- und anderem Fleisch. Nach dem Erbrechen besprengte der Zauberer die Leute abermals mittels eines Bechers mit Medizin, wobei er jeden einzelnen gefragt haben soll: 'Willst du dem Heer angehören? Wirst du im Kampfe davonlaufen?' Die erste Frage hatte jeder mit ja, die zweite mit nein zu beantworten.

Das Gericht glaubte denn auch der Ausrede, daß es sich um Krankheitsbehandlung gehandelt habe, nicht, wenn auch einer der Zeugen z. B. sagte, der Besen diene als Symbol zum Ausfegen böser Krankheitsneigungen. Dazu wird der Besen — übrigens nicht als Symbol, sondern als wirkliches Werkzeug — gewiß dienen können, d. h. zur Ausfegung wirklicher Krankheitsdämonen. Hier wird es sich ganz allgemein um Dämonen handeln, die den Menschen, der in den Krieg zieht, der eine heilige Sache ist, verunreinigen. Über das Ausfegen von Geistern vgl. neuerdings Feilberg, Jul I, 32; II, 306 und die von ihm in den Anmerkungen angeführte Literatur. Wir haben bei dem Negerbrauch die gebräuchlichsten Mittel der Reinigung in schönster Vereinigung. Außer dem den indianischen Laxativen entsprechenden Brechmittel Reinigung durch Feuer — das brennende Scheit Holz; durch Wasser (oder irgendeine Flüssigkeit) das Besprengen und das Bad im Fluß; und schließlich das Ausfegen der Dämonen.

Heidelberg **B. Kahle**

Schwimmendes Kruzifix

Im Sommer 1907 besuchte ich die Kirche in Röldal in Norwegen, die unweit des Röldalsees gelegen ist, nahe der Stelle, wo sich die Straßen von Stavanger, von Odde am Hardanger und die von Thelemarken kommende treffen.

Es ist eine alte Stabkirche, von deren ursprünglicher Bauart aber nur wenig noch zu sehen ist. Die größte Merkwürdigkeit ist ein Kruzifix in fast natürlicher Größe, das ursprünglich emailliert war. Herr Pfarrer Brochmann, der mich freundlichst herumführte, erzählte mir nun von den Wundern des Kruzifixes und von seiner Herkunft. Ich ging dann der Sache etwas nach und verdanke die folgenden Literaturnachweise bis auf einen der Güte von Professor Moltke Moe in Kristiania.

Das Kreuz soll der Sage nach auf dem Meer getrieben sein, und zwar auf dem sogen. Korsfjord, der danach seinen Namen erhielt. Wo dieser Fjord liegt, ob bei Bergen oder in der Landschaft Ryfylke, ist nicht bekannt. Ein blinder Fischer bekam etwas Schweres ins Netz, das er nicht emporziehen konnte. Bei der Anstrengung brach ihm der Schweiß aus. Indem er diesen mit der Hand abwischte, mit der er kurz vorher seinen Fang berührt hatte, bekam er plötzlich das Augenlicht wieder. Nun gelobte er das Kruzifix seiner Gemeindekirche, aber immer noch nicht konnte er es ins Boot bekommen. Da gelobte er es verschiedenen anderen Kirchen, bis er endlich die Röldalskirche nannte: und siehe, das Kruzifix sprang von selbst ins Boot. Nach Röldal wurde es nun verbracht, wo es in der Johannisnacht Wunder wirkte. Es entwickelte sich nun eine Wallfahrt dorthin. Am Abend fanden sich die Leute ein, die Gaben gelobten, um ihre Gesundheit wieder zu bekommen, das sogen. lovefolk. Das Kreuz schwitzte in der Nacht und das Volk drängte sich heran, um etwas von dem wundertätigen Schweiß zu erhalten. Wer auch nur einen Tropfen bekam, wurde seiner Krankheit ledig. Besonders waren es Blinde, Lahme oder sonstige Krüppel, die Heilung suchten. Zahlreiche zurückgelassene Krücken legen Zeugnis von den Heilungen ab. Zuerst erwähnt wird die Wallfahrt nach Röldal im Jahre 1622, aus dem Jahre 1651 existiert der Bericht eines dänischen Buchhändlers. Natürlich wird die Wallfahrt älter sein und in die katholische Zeit zurückreichen, aber höchst merkwürdig ist es, wie lange sie sich in diesem protestantischen Land gehalten hat: sie wurde erst im Jahre 1840 infolge eines Berichtes der Propstei von Ryfylke durch den (protestantischen) Bischof von Kristiansand abgeschafft. Wie mir der Pfarrer von Röldal erzählte, seien in den letzten Jahren der Wallfahrt die Leute vom Ort

freilich nicht mehr gläubig gewesen, aber von weither sei man noch gekommen. Eine ähnliche Sage soll über das Christusbild in der Kirche von Fjotland bestehen, doch kann ich über diese nichts näheres mitteilen.[1]

Nach Analogie z. B. ägyptischer und griechischer Erzählungen würde man eigentlich erwarten, daß da, wo das Kruzifix angetrieben oder doch nahe der Stelle, wo es aufgefischt wurde, sich ein Kultus entwickelt hätte, und man empfindet das Gelobungsmotiv als etwas Unursprüngliches. Dieses fehlt, wie es scheint, wie ich Griebens Reiseführer durch Dresden 1906—1907, S. 31 entnehme, in der Erzählung von der Kreuzkirche in Dresden. Dort war ein Kreuz aufgestellt, das auf der Elbe herbeigeschwommen war, es veranlaßte zahlreichen Besuch. Hierher gehört auch noch folgende Erzählung. Im Kanal von Cattaro liegt die kleine Insel Scoglietta della Madonna. Hier steht eine berühmte Wallfahrtskirche. Einst fanden Fischer aus Perasto ein Madonnenbild aufrecht schwimmend im Wasser und brachten es in die Kirche von Perasto. Am nächsten Tage aber erschien ihnen das Bild an derselben Stelle im Meere, und man sah dies nun als einen Wink an, daß die Mutter Gottes an dieser Stelle ein Heiligtum wünsche. Es brachte nun jeder Perastiner eine Bootsladung Steine an diese Stelle, so entstand allmählich die Insel, auf der dann bald eine Kirche sich erhob, in die man das Madonnenbild verbrachte. Zu ihm wallfahrtet man hauptsächlich, um seinen Dank für Errettung aus Sturmesgefahr darzubringen, aber auch um die Erhörung von allerlei Wünschen zu erflehen.[2]

Das Kruzifix oder das Götterbild ist wohl Ersatz des Leichnams des Gottes selbst, der angeschwommen kommt. So ward St. Matern, als er zum zweitenmal gestorben war, in ein steuerloses Schiff gelegt, das ihn rheinaufwärts nach Rodenkirchen brachte, wo seine Gebeine ruhen; so schwamm auch der Leichnam St. Emmerans auf einem Schiff ohne menschliche Hilfe aus der Isar in die Donau und dann stromaufwärts nach Regensburg, vgl. Simrock Handb. d. deutsch. Mythol.[3], S. 292.

Auf einen Kult, der übers Meer mit Kolonisten gekommen, geht die bekannte Stelle des angelsächs. Runenliedes: 'Ing war zuerst bei den Ostdänen den Menschen erschienen; später zog er ostwärts über die Wogen; eine Woge rollte ihm nach'.

---

[1] Vgl. Moltke Moe in Nordisk Tidskrift 1882, 588; L. Daae, Norske Bygdesagn, 1. Saml. 2 ff.; Th. S. Haukenæs, Natur, folkeliv og folketro, VIII, 321 f., O. A. Vinje. Storegut (Kristiania 1866) S. 85 f.

[2] Th. Salve, 'Novembertage an der Adria' in *Für Reise u. Wanderung*, Beil. z. Voss. Zeit., Nr. 14, 1. 4. 08.

[3] Es ist mir im Augenblick keine jüngere Auflage zur Hand.

Es wäre gewiß verdienstlich, wenn einmal ein in der christlichen Legendenliteratur bewanderter Forscher das Fortleben dieses Vorstellungskreises im Christentum untersuchte.

Heidelberg **B. Kahle**

Griechische Gespenster

Für eine bisher isolierte Notiz bei Hesych bringt die Anweisung zum erfolgreichen Schalenwahrsagen (Lekanomantie) einer Neapler griechischen Handschrift einen neuen Beleg, so wenig nach Cumonts Bemerkung der Schreiber selbst noch von der Sache verstanden haben mag (abgedruckt aus Neapol. II C. 33, f. 233 von Bassi und Martini, Catal. codd. astrol. gr. IV 132 und vorher schon von R. Wünsch, Defix. tab. Att. p. XXXI, dessen Abweichungen in Lesung und Herstellung ich nicht alle notiere). Am ersten Tag, also wohl am Sabbat oder Sonntag, in der ersten Stunde bei Sonnenaufgang muß man mit einer neuen Schale auf einen alten Kreuzweg gehen, eine Grube machen und die Schale hineinwerfen; in der Nacht aber, einen Menschenknochen in der Hand, sich auf ein schwarzes Pferd setzen (vgl. zu diesem Reiten, womit man sich natürlich dem wilden Heer assimiliert, Rohde, Psyche II 84, 2 'von nächtlichem Reiten vieler Weiber cum Diana') und dazu allerlei — zumeist hebräisch klingende — Namen sprechen: *Ξερίον Ἀριὴλ κτλ. Βερζεβουὴλ* (Belzebub) *Μουνοχὸθ Ἀλαήλ, μέσον κλείσας* (so etwa zu lesen statt des sinnlos überlieferten *μισοκλήσους*, mit einem wohl mißverständlichen Strich über *μισο*) *τοὺς δαίμονας τῆς δύσεως, τοὺς δαίμονας τοῦ Κριοῦ*; vgl. zu den letzteren z. B. Pitra, Anal. sacr. et prof. V 2, 285; die Dämonen des Westens und die des Widders, die von dem angerufenen Dämon eingeschlossen, also machtlos gemacht wurden, sind identisch, denn in der Normalstellung der Sphäre steht der Widder im Westen (Comment. in Arat., ed. Maaß p. 102, 13). Dann geht es weiter: *οἱ δαίμονες τοῦ μεγάλου Ἅιδου, ὧν* (cod. ὃν) *ὁ πρῶτος καλούμενος Ὀρνέας, πρὸς δὲ Τουθέθ* (so beispielshalber statt des sinnlosen *περὶ τοῦ Θέθ* des cod.), *Μαλδουώρ, Φαρτουήλ* (*Φαρτοῦελ* cod.), *Σαρσαννά, Καρκινὰρ καὶ ἡ γονή* (*γένη* cod. nach Bassi-Martini; *γονή* liest Wünsch, *γέννα* schlagen vor Bassi-Martini) *αὐτοῦ Ὀνοσκελίς, ἧς* (*ὀνοσκελίδα εἰς* cod.) *τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ, οἱ δαίμονες τῶν τριόδων, ἔρχεσθε καὶ εἰσέρχεσθε εἰς τὴν ἐμὴν ἀπόκρισιν.* Nur auf die durchschossen gedruckten Worte kommt es hier an: „Karkinar und seine Tochter [dazu Verwandtes bei Rohde II 408f.] Onoskelis, die Semiramel heißt." Onoskelis ist bekanntlich der in späterer Zeit häufige Name für Empusa (s. die Erklärer zu Aristoph. Fröschen V. 295

und weiteres bei Roscher, Myth. Lex. s. v. Ὀνοσκελίς). Den Beinamen Semiramel bringt mein Kollege J. Hehn, dem ich für eingehende Auskunft verbunden bin, mit dem hebräischen Verbum Samar, 'schaudern', zusammen: „davon semira, als feminines Adjektiv zu fassen = borstig, schaurig, dazu, mit euphonischem Komplement von m, der Schluß ήλ = Gott, also das Ganze = Schauerdämon". Wichtiger ist der Name eines männlichen oder weiblichen Dämons Καρκινάρ, als dessen Tochter Empusa oder Onoskelis bezeichnet wird. Der Name ist wohl sicher von καρκίνος abzuleiten, mit einer Endung, die vielleicht aus der bekannten spätantiken und mittelgriechischen Endung -άριος oder -άριον nach Dämonennamen verwandter Art wie Σουμάρ (vgl. Schwab, Vocabul. de l'angélol. p. 421), Κοσγάρ, Σαρνάρ (Catal. codd. astr. gr. VII 178, 21; 180, 20) usw. abgekürzt worden ist. Zu Καρκίνος und Καρκινάρ aber gehört offenbar die Καρκώ, bezeugt nur durch eine Glosse bei Hesych: Καρκώ· λάμια (Rohde, ebd. II 410). Καρκώ wird demnach wohl ebenso eine Kurzform sein, wie das Rohde für Μορμώ = Μορμολύκα vermutet hat. — Bestätigend zu Καρκίνος als Dämon tritt, worauf mich Wünsch verweist, Καβούρι (= Krebs) als Dämonenname in einer ἐξορκία τοῦ καβούρη bei Pradel, Relig. Vers. und Vorarb. III 288. 344 (ebendort ist S. 347 auch über den oben genannten Ὀρνέας zu vergleichen).

Die Neugriechen (s. Bernh. Schmidt, Volksleben d. Neugr. I 142 ff.) nennen einen ganz ähnlichen Dämon Καλικάντσαρος oder auch Λυκοκάντσαρος: der Name, den Schmidt mit dem alban. Καρκανδσόλι (ein Gespenst) und dem türkischen Kara-Kondjolos (= Werwolf, ursprünglich aber 'schwarzer niedriger Sklave') zusammenbringt, würde nach seiner eigenen Bemerkung sprachlich korrekt nach Korais' und Politis' Vorgang aus dem altgriechischen κάνθαρος erklärt werden können, nur daß er alle innere Wahrscheinlichkeit dabei vermißt. Ich dachte zuerst daran, ob etwa auch hier κάνθαρος und καρκίνος in der gleichen Parallele stehen könnten, wie in den spätantiken Darstellungen des Tierkreises, wo das 4. Zeichen bald als Krebs, bald (in den ägyptisch beeinflußten) als Käfer bezeichnet und dargestellt wird (s. meine Sphära 304, 7 und z. B. Wessely, Griech. Zauberpap. (1888) p. 111, V. 2687 καρκίνος ποτάμιος κάνθαρος τέλειος σεληνιακός unmittelbar hintereinander); da der Krebs oder Käfer das 'Haus' der Selene ist, so paßte er besonders gut in die Gespensterwelt. Indes scheint mir eine andere Deutung näher zu liegen, wobei auch der erste Teil des Kompositums καλικάντσαρος, auch καλλικάντσαρος geschrieben, begreiflich würde: es ist ein Fortleben des zu einem bösen Dämon herabgesunkenen ἅγιος κάνθαρος, der z. B. in einem Zauberpapyrus bei Wessely, Neue gr. Zauberpap., Wien 1893, S. 37, V. 527 als ὁ τῶν ὅλων δεσπότης angerufen wird. Von seiner sehr

bedeutenden Rolle in der spätantiken Zauberliteratur kann man sich weiterhin etwa durch die zahlreichen Stellen bei Wessely, Griech. Zauberpap., 1888 (Register S. 178) überzeugen; vgl. auch schon für ältere Zeit das ägyptische Totenbuch (Brugsch, Relig. d. Ägypt. S. 19). Das Beiwort 'schön' zu Göttergestalten ist im Ägyptischen ganz geläufig; vgl. z. B. Brugsch, Relig. d. Ägypt. 121. 163. 275. 350 und besonders 549, ein Hymnus an Hor-Bahudti ('er erhebt sich glanzvoll aus dem Ozean als heiliger Käfer, seine Gestalt ist herrlich' usw.). Manches, was Schmidt von dem *καλικάντσαρος* berichtet, läßt sich recht gut von dem *κάνθαρος* verstehen; allein die Züge des Dämons sind so mannigfaltig und widerspruchsvoll, daß man wohl sieht, wie vielerlei in diesem Gebilde zusammengeflossen ist. Erwähnt sei nur noch, daß diese Gespenster auf Kephalonia *τὰ παγανά* heißen, also offenbar als altheidnisch galten. — Politis hat, wie mir Wünsch freundlich mitteilt, auch in seinen *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις, μέρος β'* (1904), S. 1240ff., vgl. bes. 1249f., die Deutung von *κάντσαρος* oder *κάνταρος* als *κάνθαρος* aufrechterhalten und durch den Hinweis auf die Käfergestalt von Kobolden und Mahren in germanischen Mythen und Märchen zu stützen gesucht; der von ihm nur zweifelnd erwähnte Bezug auf Ägypten wird aber nun, wie ich glaube, durch den ersten Bestandteil des Namens und im Hinblick auf die hier vermittelnden immer weiter überlieferten Zaubertexte in höherem Grade wahrscheinlich.

Der Rest jener Lekanomanteia ist nicht weiter beachtenswert, außer etwa dem Spruch, den der Adept sagen soll, wenn er nach vollendetem Zauber sich wendet: *ἅρματα οὐρανοῦ πυρίνου* (also, in allerdings ungewöhnlicher Benennung statt *ἅμαξα*, der — oder die? — Himmelswagen (Bären), die in der Zauberliteratur auch sonst ihre Rolle spielen, Dieterich, Mithraslit. S. 72) *καὶ βασιλεὺς Σαβαὼθ τετραγεγραμμένος εἰς ναζόρεος νέος*. Die letzten Worte sind unverständlich; möglich, daß im zweiten, wie Cumont vermutete, *Ναζωραῖος* steckt (also vielleicht, nach Wolters Vorschlag, *εἷς Ναζωραῖος θεός*), und somit der Zauber zu seinen jüdischen und altgriechischen Bestandteilen auch einen christlichen hat.

Heidelberg **F. Boll**

Zur Vorstellung von der *ὑστέρα*

Bei Marcellus, de medicam. lib. XXIX 23, steht ein Mittel ad colum, das mit den Worten beginnt: Anulus de auro texta tunica fit exusta, cui insculpitur vice gemmae piscis aut delfinus.

Hier bedürfen die letzten Worte einer Erklärung, aber weder W. Drexler, der in seinem Aufsatze „Alte Beschwörungsformeln"

(Philologus N. F. XII [1899] S. 608) dieses Zaubermittel aus Marcellus anführt, noch R. Heim (inc. mag. Graeca Latina, Fleckeis. Jhrb. Suppl. XIX [1892] S. 479, Nr. 53) geben eine solche.

Warum, so fragen wir zuerst, wird gerade ein Delphin vorgeschrieben?

Im 5. Suppl.-Bande des Philologus S. 44 bespricht Fröhner die verschiedentlich überlieferte Zauberformel *ὑστέρα μελάνη μελανωμένη* usw., eine Formel, die auch Drexler a. a. O. S. 594 ff. eingehend behandelt. Fröhner äußert dabei: „Um so schwieriger scheint das Wort *ὑστέρα*, das in seinem gewöhnlichen Sinne (matrix) hier nicht erträglich ist, denn es muß von einer personifizierten Krankheit die Rede sein. Irre ich nicht, so bedeutet *ὑστέρα* die Kolik, die in deutschen Dialekten bärmund und bärmutter heißt (Jakob Grimm, Mythologie p. 111).“ Drexler denkt bei den *ὑστέρα*-Formeln an die wörtliche, eigentliche Gebärmutter (S. 598), weist aber Fröhners Deutung nicht ganz ab und bringt aus Deutschland viele Beispiele für den Glauben, die Kolik stehe mit der Gebärmutter im Zusammenhang, so aus G. Lammerts Volksmedizin (Würzburg 1869, S. 252) eine Beschwörung aus dem Odenwalde: „Störmutter, Gebärmutter, Colica“, eine von Rochholtz mitgeteilte Aargauer Besegnung gegen die Kolik: „Mutter heg di, Mutter leg di“; andere Beispiele zeigen uns diesen Glauben auch bei Masuren, Polen und Letten; weitere Belege für Deutschland findet man noch bei R. Andree, Votive und Weihegaben des katholischen Volkes in Süddeutschland, Braunschweig 1904, S. 136 und in M. Höflers Deutschem Krankheitsnamen-Buche, München 1899, u. d. W. Mutter.

Auch bei Marcellus handelt es sich um die Kolik; begegnet uns auch bei ihm die *ὑστέρα*, die Bärmutter? Zweifelsohne! Wir dürfen uns nur die Bemerkung bei Oribasius, collect. med. 24, 31, zunutze machen: *Ἡ μήτρα καὶ ὑστέρα λέγεται καὶ δελφύς . . . δελφὺς δὲ διὰ τὸ ἀδελφῶν αὐτὴν εἶναι γεννητικήν.* Nichts leichter nämlich als die Gleichsetzung von *δελφύς* (matrix) und *δελφίς* (delphinus), wie ja auch unsere etymologische Wissenschaft engste Verwandtschaft zwischen diesen Wörtern (und *ἀδελφός*) anerkennt, s. z. B. Prellwitz, Menge u. d. W.

Fand sich die Gleichsetzung von *δελφύς* und *δελφίς* schon in der griechischen Quelle, die wir im letzten Grunde für unsere Stelle annehmen müssen, oder dachte diese nur an *δελφύς* (*μήτρα, ὑστέρα*)? Wie im letzteren Falle die *δελφύς* etwa dargestellt worden ist, darüber kann man nach dem von Drexler a. a. O. Vorgebrachten nur Vermutungen aufstellen. Jedenfalls ist in unserer Marcellus-Stelle als Ursache der Kolik die *ὑστέρα* angenommen, nur unter dem Namen *δελφύς*, was als *δελφίς* verstanden worden ist. Eben daraus erklärt sich die Vorschrift einen Delphin (*δελφίς*) ein-

zugravieren, ein Abbild der Krankheit oder des Körperteils, der an der Krankheit (Kolik) schuld ist. Beispiele dafür aber, daß das kranke oder die Krankheit verursachende Glied abgebildet, diese Abbildung den Göttern geweiht oder am menschlichen Leibe getragen wurde, solche Beispiele anzuführen ist wohl nicht nötig.

Erwähnt sei noch, daß auf einem Ringe, der dem von Marcellus beschriebenen ähnlich ist (Drexler a. a. O. S. 608f.), *μήτρα* und *κόλος* miteinander in Verbindung gesetzt werden, dieser Ring trägt die Inschrift: *μίτρα ἔπασχεν· θεὸς κελεύει μὴ <κ>ύειν πόνους κόλον.*

Zweitens fällt uns an unserer Marcellus-Stelle die Wortfolge piscis aut delphinus auf. Die Logik fordert doch wohl, daß die species vor dem genus genannt wird. Zur Erklärung dieser Abweichung könnte man vielleicht folgendes vorbringen:

Wenn man die Heil- und Zaubergebräuche übersieht, so begegnen einem mitunter Vorschriften, die man als Milderungen ursprünglich strengerer ansehen muß. Es war z. B. verboten, heilsame Wurzeln und Kräuter mit eisernen Geräten zu graben (s. Ps.-Apul. de med. herb. I, XCI 4), weil uralter Zeit das Eisen unbekannt gewesen war und der Zauber, an altem Brauche festhaltend, in dem jungen Eisen etwas Modernes, Profanes sah.[1] Schließlich wurde aber das Verbot, Heilwurzeln mit eisernem Geräte zu graben, dahin gemildert, daß man beim Graben die Wurzel mit dem Eisen nicht berühren durfte (s. z. B. Mitt. d. schles. Ges. f. Volkskunde XIII 23; XVII 37). So wäre auch an unserer Stelle neben, ja vor den Delphin, der in der ursprünglichen Fassung allein vorgeschrieben war, ein Fisch schlechthin getreten, weil man die Bedeutung des Delphins nicht mehr verstand und die Ausführung des Rezeptes erleichtern wollte.

Ich halte es aber für wahrscheinlicher, daß die Worte piscis aut delphinus auf einem Mißverständnisse des Marcellus oder seiner römischen Quelle beruhen; diese faßten das *δελφύς* der griechischen Vorlage fälschlich als *δελφίς* auf und schrieben, diese genaue Bestimmung verallgemeinernd, piscis aut delphinus: ein Fisch überhaupt oder (wenn du es kannst) ein Delphin. Am Ende könnte man aber auch piscis vielleicht als eine in den Text geratene Glosse erklären.

Wenn es nun in einem alten italienischen Gebete gegen male del fianco e di matrone (Drexler a. a. O. S. 605) bei der Schilderung dieser Krankheit heißt: nuota come pesce, so werden wir

[1] Dasselbe Gefühl zeigt sich z. B. bei den Wadschagga darin, „daß sie die gewebten Zeuge und das Gewehr von den Trauerzeremonien ausschließen, weil diese Sachen nicht durch den Gebrauch der Väter geheiligt sind", B. Gutmann, Globus 89, 198.

darin nicht etwa einen, freilich nicht mehr verstandenen, Rest einer alten Gleichung ὑστέρα (δελφύς) = δελφίς sehen, sondern die Worte mit Drexler (S. 607) zu einer möglichst erschöpfenden Schilderung der Krankheitssymptome rechnen. Denn die Vorstellung ὑστέρα = δελφίς beruht eben nur auf einem Mißverständnisse des Marcellus oder seines Gewährsmannes, volkstümlich war sie nie.

Wäre sie es gewesen, so hätten wir gewiß unter den sehr zahlreich erhaltenen antiken Votiven eine daraufzielende Abbildung, aber es sind nur zahllose tönerne uteri als Gebärmuttervotive vorhanden, kein Fischvotiv als Bezeichnung der *μήτρα*, und auch im heutigen Italien scheint kein anderes Gebärmuttervotiv als der uterus vorzukommen, s. Frau Marie Andree-Eysn in den Mitt. der schles. Ges. f. Volkskunde XVII S. 52f.; nach deren und R. Andrees Ausführungen (a. a. O. S. 135) ist auch das aus Süddeutschland bekannte Krötenmotiv nicht auf antiken oder italienischen Einfluß zurückzuführen; auch für dieses Votiv, das man sich als aus einem Fischvotive hervorgegangen hätte denken können, fehlt es außerhalb Süddeutschlands an Beispielen.

Zum Schlusse noch eine Anmerkung, die freilich mit bildlichen Darstellungen der Bärmutter nichts zu tun hat. Eine schlesische Besprechung gegen Magenkrampf lautet (s. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien [Schlesiens volkstüml. Überlieferungen] II 2, 318, fast wörtlich so bei Lammert a. a. O. 136f.):

„Die Mutter Gottes ging über Land,
Da begegnet ihr der Heiland.
Der Heiland sprach: Wo willst du hin?
Die Mutter Gottes sprach: Ich will den Menschen plagen.
Der Heiland sprach: Nein, das sollst du nicht tun.“

Daß die Mutter Gottes hier nicht am Platze ist, ist klar. R. Wünsch machte mich darauf aufmerksam, daß wir hier vielmehr die „Mutter“, Bärmutter, *μήτρα*, zu verstehen haben. Daß auch der Magenkrampf durch die „Mutter“ hervorgerufen wird, findet sich bei Höfler a. a. O. bezeugt.

Glogau **Fritz Pradel**

Das Vlies des Gideon

Unsere „kurzgefaßten“ Kommentare, auf die sich unsere Studenten (und nicht bloß diese) gewöhnlich beschränken, geben über die Erzählung von der Vliesprobe des Gideon (Richter 6, 36—40) so gut wie gar nichts.

Nowack: „Die Verse bilden eine Parallele zu V. 21, weswegen sie Wellhausen ... und Stade ... für sekundär halten.“

Budde überschreibt den Abschnitt „Die Probe mit dem Vließe", findet in V. 39 eine Glosse aus Gen. 18, 32; „das Mißtrauen Gideons erinnerte an das Feilschen Abrahams um Sodom", hat aber zum Sachlichen gleichfalls gar keine weitere Bemerkung.

Auch Moore ist in gleicher Verdammnis: er heißt über syrische Dreschtennen Wetzsteins Aufsatz in der Zeitschrift für Ethnologie 1873 vergleichen, hat aber keine Silbe über Ursprung oder Bedeutung des Zeichens.

Wie kommt Gideon dazu, gerade diese Probe zu wählen, oder der Erzähler, sie ihn wählen zu lassen? und wie dachte letzterer sich ihre Erfüllung?

Ist das Vlies Bild des geschundenen Israels, auf dem aber doch der Tau, d. h. Gottes Segen, ruht, inmitten der Völkerwelt? Die Gegenprobe hätte dann weiter keine Bedeutung als eben die, Gegenprobe zu sein, den Beweis zu liefern, daß die gestellte Bedingung nicht durch irgendwelchen Zufall in Erfüllung ging.

Daß einzelne Stellen besonders ausgezeichnet seien, ist alter Glaube.

Ulrich Megerle, genannt Abraham a S. Clara, sagt in „Huy und Pfuy der Welt": „Derjenige Ort, wo der heilige Emmeran (Bischof von Regensburg) umgebracht worden, ist noch auf heutiger Zeit mit einem ewigen Privilegio vom Himmel begnadet, indem er niemals im Winter mit Schnee bedeckt wird, auch zur heißen Sommerzeit nie verdorret, sondern tut stets prangen mit einer ewigen grünen Liberey."

Dazu vergleiche man beispielsweise, was nach Polybius (16, 12 ed. Bekker 827, Ernesti 2, 443) nicht bloß die Einwohner der kleinasiatischen Stadt Bargylia bei Milet, sondern auch einzelne Schriftsteller behaupten, daß dort ein Götterbild der Kindyadischen, nach anderen der Astiadischen Artemis, obwohl es unter freiem Himmel stehe, nie von Schnee oder Regen getroffen werde (ἄγαλμα, καίπερ ὂν ὑπαίθριον, οὔτε νίφεται τὸ παράπαν οὔτε βρέχεται). Polybius kann derartige Behauptungen, auch wenn er sie bei Schriftstellern trifft, nicht leiden; erklären kann er sie aber auch nicht. So geht es mir mit dem Vlies des Gideon.

Die Wahl dieses Zeichens könnte nun aber noch einen ganz anderen Ursprung haben als den oben angedeuteten, keinen sinnbildlichen oder sachlichen, sondern einen sprachlichen oder vielmehr beides zugleich.

Das Wort, das man mit Vlies übersetzt, bedeutet im Hebräischen das Abgeschnittene, Geschorene und wird sowohl von der Wolle als vom Gras gebraucht, daher in unserer Erzählung ausdrücklich „von Wolle" hinzugefügt ist. Wie doppeldeutig der hebräische Ausdruck ist, zeigt am besten Ps. 72 (71), 6.

Hier hat die alte griechische Übersetzung:

Er wird herabkommen wie der Regen *ἐπὶ πόκον*,
Wie die Tropfen, die das Land befeuchten.

Ebenso Symmachus. Daher auch der alte Lateiner und noch Hieronymus: sicut pluvia in vellus, Luther: wie der Regen auf das Fell, die englische Prayer-Bookversion: like the rain into a fleece of wool. Der Jude Aquila *ἐπὶ κουράν*, welches Wort bei Aristoteles auch vom Abrupfen des Grases mit dem Schnabel gebraucht wird. Das jüdische Targum: auf das Kraut, das abgerupft ist von den Heuschrecken. Die meisten neueren: auf ein abgemähtes Feld, auf geschorene Wiesen, auf die Wiesenschur; die englische Authorized- und Revised version: the mown grass. Hier ist also ein und dasselbe Wort, das Maskulinum zu dem bei Gideon gebrauchten Femininum, bald als Vlies, bald als Mahd aufgefaßt. Könnte diese Wortgleichung oder Ideenassoziation nicht auch bei Gideon vorliegen? Wie der Tau der frischen Mahd eine Wohltat ist, so soll er sich auf das Fell sammeln. Es wäre ein Wortspiel, wie bei manchen der Propheten. Amos sieht einen Korb Herbstfrüchte, Obst (qaiṣ); das ist ihm ein Zeichen, daß das Ende (qēṣ) gekommen ist. Jeremia sieht einen Mandelbaum (šāqēd); das zeigt ihm, daß Gott zum Gericht aufwacht (šōqēd); von einem neueren Übersetzer nachgeahmt durch Wachholder ∼ Wache halten. Zu letzterem Gesicht des Jeremia (1, 11) bemerkt ein neuerer Herausgeber, daß sich eine gewisse Schwierigkeit des Bildes insofern nicht verkennen lasse, als das tertium comparationis nur im Wortgleichklang liege, der Mandelstab also eigentlich nur geschrieben oder gesprochen, aber nicht erschaut wirke. Die Auffassung dieser Vision als einer bloßen literarischen Einkleidung sei also nicht fernliegend. Dagegen wird zu sagen sein: diese Schwierigkeit ist doch nur für Angehörige einer fremden Sprache vorhanden; für den geborenen Hebräer stellt sich mit dem Bild zugleich der Name ein. So könnte Gideon das Vlies statt einer Wiese genommen haben. Daß es auf die Tenne gelegt wird, könnte seinen Grund darin haben, daß diese hoch lagen, dem Wind ausgesetzt waren, darum dort die reichliche Taubildung vielleicht besonders merkwürdig war. Ich gestehe, daß mir auch so noch Schwierigkeiten bleiben, und bessere Erklärungen, womöglich das Beibringen religionsgeschichtlicher Parallelen hervorzulocken, ist der Hauptzweck dieser Zeilen.

Maulbronn **Eb. Nestle**

Zum Tod des großen Pan

Im Berliner Evangelischen Sonntagsblatt des Jahres 1908 war um die Passionszeit die Plutarchische Erzählung vom Tod

des großen Pan mit dem Tod Jesu in Verbindung gebracht und gesagt:

„Der griechische Geschichtsschreiber Plutarch, im Jahre 50 n. Chr. geboren, hat in einer Abhandlung einer tiefsinnigen Sage Erwähnung getan, die sich an den Tod Jesu knüpft und in der Welt der Griechen weite Verbreitung fand. Um die Todesstunde unseres Heilandes hätten demnach die auf hoher See befindlichen Schiffer einen Schrei gehört, der mit mächtigem Hall über die Wasser zog, ja bis zu den Sternen hinaufdrang. Es war der angstvolle Schrei: der große Pan ist tot."

Ich bin von einem Geistlichen gefragt worden, was es mit dieser Erzählung für eine Bewandtnis habe. Die Antwort war teilweise sehr einfach.

Die apologetische Verwertung und Ausmalung dieser Erzählung ist natürlich durchaus falsch. Nicht einmal Eusebius, der sie (praep. ev. 5, 17) aus Plutarch anführt, bringt sie mit dem Tod Jesu in Verbindung. Er sieht im Gegenteil darin ein Zeugnis, daß Jesus durch sein Wirken die Dämonen vernichtet habe.

Was sie bedeute, hat Roscher in der Arbeit „Die Legende vom Tod des großen Pan" (Neue Jahrbücher 1892, 465—477) klarzulegen versucht.

K. Wernicke, in Roschers Ausführlichem Lexikon der griechischen und römischen Mythologie III, 1 (1897—1902) übernimmt Roschers Deutung vom bockgestaltigen Gott von Mendes, dessen Tod nach Herodot 2, 46 von seinen Verehrern laut beklagt wurde. Ich gestehe, daß sie mir nicht sicher ist, daß mir manches für die von Mannhardt (Wald- und Feldkulte) beigebrachten deutschen Parallelen zu sprechen scheint (sag der Nutzkatze: die Hochrinde sei tot; ruf in die Spalte der Unkener Wand: Salomo sei gestorben). Ich möchte hier aber nicht nach der ursprünglichen Bedeutung der Erzählung fragen, sondern nach ihrer Verbreitung.

Daß sie in der Welt der Griechen eine große Verbreitung gefunden, ist auch eine der apologetischen Übertreibungen des Berliner Sonntagsblattes.

Plutarch erzählt sie erstmals; Eusebius übernimmt sie von Plutarch: wer noch im christlichen Altertum? Und wer seither?

Roscher beginnt 1892 den angeführten Aufsatz mit den Worten: „Die berühmte und in neuerer Zeit von hervorragenden Mythologen viel behandelte Legende." Er gibt dann die Deutungen von Welcker, Preller, Mannhardt.

Namentlich durch Nietzsche und seit seinem Tod ist „der große Pan ist tot" fast zum geflügelten Wort geworden. Aber wie steht es in den Jahrhunderten zwischen Eusebius und Welcker?

Ich bin darauf hingewiesen worden, daß Wieland im Oberon sogar Scherasmin die Erzählung kennen und ihn sagen läßt (2, 18):

„Es ist so stille hier, als sei der große Pan
Gestorben.“

Wilh. Bölsche (Wielands Ausgewählte Werke, Leipzig, Hesse) macht dazu die Bemerkung:

„Eine im Munde Scherasmins fast zu gelehrte Anspielung auf das bekannte Märchen von dem ägyptischen Schiffer Thamos . . . Übrigens ist es, in Rücksicht des bekannten Gebrauchs, welcher in der Folge von dieser Erzählung gemacht wurde, nicht unmöglich, daß Scherasmin gelegentlich von seinem Pfarrer etwas von ihr gehört haben könnte, wiewohl ihm nichts davon im Gedächtnis geblieben, als die isolierte Vorstellung, wie still und tot es auf einmal in der Natur werden müßte, wenn der große Pan wirklich zu sterben kommen sollte.“

Also auch hier ein Hinweis auf „bekannten (apologetischen) Gebrauch, der von der Erzählung gemacht wurde“. Wäre es nicht eine dankenswerte Aufgabe, wenn das Archiv darüber näheren geschichtlichen Aufschluß gäbe? Übrigens scheint Wieland die Erzählung, daß der große Pan gestorben sei, mit der andern Redensart der Griechen zu verwechseln: der große Pan schläft (Gruppe, Griechische Mythologie, II, 759. 1391). Nach Plutarch erhebt sich ja bei Pans Tod ein lautes Wehklagen; aber stille ist es, wenn die Mittagshitze schwer auf dem Menschen in freier Natur lastet, jeder Luftzug aufhört, wenn der große Pan schläft.

Maulbronn **Eb. Nestle**

Zu Archiv XI S. 157: Der dort erwähnte Roman trägt den Titel Der Vogelhändler von Imst (nicht Just).

Bonn **A. Ostheide**

Verschiedenes. In den Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1907, 578 ff. erklärt Frazer unter Heranziehung folkloristischer Parallelen das bei den alten Hebräern geltende Verbot, kein Zicklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, aus dem Glauben, daß ein solches Verfahren das Versiegen der Milch bei dem Muttertier zur Folge haben würde.

R. Kaindl veröffentlicht im Globus Bd. 86, 315 ff. 330 ff. einen Bericht über „Neuere Arbeiten zur Völkerkunde, Völkerbeschreibung und Volkskunde von Galizien, Russisch-Polen und

der Ukraine". Teil I bespricht Publikationen der Krakauer Akademie, des Vereins für Volkskunde in Lemberg und der Wissenschaftlichen Szewczenko-Gesellschaft ebendaselbst.

In einem Aufsatze über lateinische Inschriften der Euphratarmeen, Bull. de l'acad. roy. de Belgique, classe des lettres 1907, 551 ff. bespricht Cumont S. 570 ff. einige Weihinschriften an Silvanus, erklärt dessen Kult in jener Gegend aus den damals dichten Waldungen der Berge von Kommagene und weist auf die in der Kaiserzeit häufig eintretende Verschmelzung des Silvan mit orientalischen Gottheiten hin.

A. Dieterich hat in seinem Buche 'Mutter Erde' den Glauben behandelt, daß Tote durch die Erde — und besonders die Heimaterde — wiedergeboren werden. In diesem Sinne ist interessant, was S. Weißenberg im Globus 92, 261 f. von den russischen Juden berichtet: 'stirbt .... ein Jude, so ist es sein heißester Wunsch, ein Kopfkissen mit palästinensischer Erde gefüllt zu bekommen. Dies soll den Leichnam vor Verwesung schützen und ihn so der Auferstehung sicher machen. Es genügt auch übrigens, mit solcher Erde im Grabe nur bestreut zu sein.'

In der Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. XVII (1907) S. 313 ist ein handschriftlicher Wettersegen aus dem Bregenzer Kapuzinerkloster mitgeteilt: es handelt sich um Abwehr des Ungewitters. In dem typischen epischen Eingang veranlaßt die Gottesmutter ihren Sohn, ein Ungewitter zu bannen: 'Heb auf dein gottliche Hand unnd sprich den Segen uber mich unnd dich unnd uber alle Land, unnd trib das Wetter in das Rotte Meer, Berg unnd Spitz, da weder Vich noch Leüt ist, in nomine Patris' etc. Hierauf werden die hh. Caspar, Melchior, Baltassar angerufen: 'Dreybt das Wetter' usw., dann Jesus mit derselben Formel. Zum ersten Teil des Segens vgl. z. B. Aesch. Suppl. 512 f. Kirchh. (529 f. Weil) λίμνᾳ δ' ἔμβαλε πορφυροειδεῖ τὰν μελανόζυγ' Ἄταν, aus einem Gebet an Zeus. Für die Verbindung von Meer und Gebirge ist es lehrreich, Stellen zu vergleichen, wie Ilias VI 347, wo Helena sich selbst verwünscht, oder Eur. Andr. 849 Kirchh. Daß das Rote Meer mythische Bedeutung habe, ist wegen analoger Fälle, wo eine solche Annahme auf Schwierigkeiten stößt, wenig wahrscheinlich. Weitere Literatur über das Ziel derartiger ἀποπομπαί s. bei F. Pradel, Rel. Gesch. Vers. und Vorarb. III S. 355 ff. — Zu beachten ist die Dreiheit der zu Segnenden, der Verwünschungsorte (dabei das ἓν διὰ δυοῖν 'Berg und Spitz') und der angerufenen Heiligen.

In der Rev. des ét. gr. XX (1907) 364—382 veröffentlicht W. Deonna fünf interessante Talismane von der Insel Thasos, die er wegen des Vorkommens eines arabischen Zahlzeichens in das XVI/XVII Jahrh. setzt. Es handelt sich um 5 kreisrunde Plättchen aus verschiedenem Metall (Blei, Bronze, Silber, Kupfer), das mit Rücksicht auf die den einzelnen Plättchen zugeteilten Planeten gewählt ist. Auf die Scheibe sind karrierte Quadrate graviert, deren einzelne Karrees meist von griechischen Zahlzeichen ausgefüllt sind, so zwar, daß die Additionen sämtlicher Reihen die gleiche Zahl ergeben. Außerdem sind die Plättchen mit Planeten- (*Κρόνος*, *Ζεύς*) und Engelnamen sowie den verschiedensten (auch christlichen) magischen Zeichen bedeckt. Der Verfasser weist auf parallele Denkmäler hin und erklärt nach Möglichkeit die Einzelheiten. Die Plättchen waren bestimmt, an Kleider angenäht zu werden.

Maraunenhof **L. Deubner**

Zu M. Förster, Adams Erschaffung und Namengebung (Archiv XI 477ff.): Für die Anschauung, daß die vier Buchstaben des Namens Adam mit den vier Himmelsrichtungen in Beziehung stehen (S. 481), vgl. Geop. XIII 8, 4 (= XIV 4), wonach Schlangen vom Taubenschlag fern gehalten werden, *ἐὰν ἐν ταῖς τέτταρσι γωνίαις ἐπιγράψῃς Ἀδάμ*. Dazu verweist u. A. R. Heim, Fleckeis. Jbb. Suppl. Bd XIX S. 524 auf den Sibyllinenvers III 26, nach dem Adams Namen enthielt *Ἀντολίην τε Δύσιν τε Μεσεμβρίαν τε καὶ Ἄρκτον*. — Zu S. 483: In der Exzerptsammlung des Maximus Planudes — ich habe mir das Stück aus dem cod. Vat. Pal. 141 f. 212ʳ abgeschrieben — steht ein Mythos, der gleichfalls die Erschaffung des Menschen aus acht Teilen kennt, so zwar, daß der ganze Mensch von Hephaistos erschaffen wird und dann sieben Götter besondere Teile zugewiesen erhalten: Zeus den Kopf, Hermes die Zunge, Athene Schultern und Hände, Poseidon die Brust, Ares das Herz, Aphrodite die Leber, Eros die Lippen. Ich habe noch nicht festgestellt, woher dieser Mythos exzerpiert ist, gearbeitet ist er nach platonischem Muster unter Benutzung von Hesiod Opp. 60 ff. — Zu S. 514, die vier Erzengel in Beziehung zu den vier Weltgegenden: s. mein Buch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* S. 37.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 21. Dezember 1908]

I Abhandlungen

Der Sarkophag aus Hagia Triada

Von Friedrich von Duhn in Heidelberg

(Mit drei Tafeln)

Die lange in Aussicht gestellte Veröffentlichung dieses hochwichtigen Denkmals altkretischer Totenverehrung ist nunmehr in den Monumenti dei Lincei XIX erfolgt. Drei vorzüglich ausgeführte Farbentafeln reproduzieren die Aquarelle Stefanis, welche bereits meiner Behandlung des Sarkophags in dieser Zeitschrift VII, 1904, 264—274 zugrunde lagen. Damals hatte ich das Originalmonument noch nicht gesehen; mittlerweile hatte ich das Glück, wiederholt nach Kreta zu kommen und meine wie Paribenis Beschreibung (Rendiconti dei Lincei 1903, 343—348; vgl. Karo, Archiv 1904, 130) mit dem Sarkophag vergleichen zu können. Für jeden, der Stefanis sicheren geschulten Blick und seine wundervolle Fähigkeit, das Gesehene genau wiederzugeben, kennt, ist es zwar selbstverständlich, daß er seine höchst schwierige Aufgabe ungemein glücklich und glänzend gelöst hat; es mag aber angesichts eines bis jetzt in seiner Art einzigen Denkmals, das berufen sein wird, in der Geschichte der Religionsübung auf griechischem Boden noch auf lange hinaus eine wichtige Rolle zu spielen, dessen Farben vielleicht auch dem traurigen Schicksal antiker Farben einmal verfallen werden, doch nicht unwichtig sein, ausdrücklich zu versichern, daß Stefanis Aquarelle mit der größten Treue und mit großem Scharfblick ausgeführt sind.

Die Veröffentlichung ist begleitet von einem ungemein sorgfältig gearbeiteten Text Paribenis (S. 5—86), der alles

Tatsächliche gibt und namentlich durch sorgsame Vergleichung des ägyptischen Materials, der Denkmäler der kretisch-mykenischen Kulturepoche sowie der homerischen Überlieferung den Platz des neuen Monuments kunstgeschichtlich festzulegen sucht. Wer sich in Zukunft mit diesem Sarkophag beschäftigt, wird von Paribenis Arbeit auszugehen haben. Daß auch nach dieser vortrefflichen Behandlung noch manches zu sagen bleibt, daß je nach dem Standpunkt, den er selbst der griechischen Religions- und Kulturgeschichte gegenüber einnimmt, jeder spätere Betrachter noch diesen oder jenen vom ersten Bearbeiter nur gestreiften oder gar nicht berührten Gesichtspunkt heranziehen wird, ist bei der Einzigartigkeit und Wichtigkeit des Denkmals selbstverständlich, wird Paribeni selbst gewiß nur eine erfreuliche Folge seiner Veröffentlichung erscheinen. Gegenüber neuerdings oft ertönten Klagen über mangelnde Liberalität der italienischen Verwaltung und einzelner italienischer Kollegen möchte ich doch nicht unterlassen, dankbar anzuerkennen, daß mir nicht nur 1904 Benutzung und öffentliche Besprechung von Stefanis Aquarellen, auch bevor sie von italienischer Seite behandelt waren, in liebenswürdigster Weise sofort bewilligt wurde, sondern daß auch jetzt Herausgeber, Akademie und Verleger sich in gleicher Weise beeilten, mir die Erlaubnis zur Reproduktion der Tafeln in diesem Archiv zu geben (s. Taf. II—IV), selbst bevor der betreffende Band als solcher erschienen ist, daß mir schon seit lange schöne Probetafeln zur Verfügung gestellt waren, die es mir ermöglicht haben, auf dem Kongreß für Religionswissenschaft in Oxford in einem wichtigen Punkt in die Diskussion über den Sarkophag einzugreifen und eine unrichtige Auffassung zu berichtigen, die auf schlechten widerrechtlich genommenen und voreilig veröffentlichten Skizzen Lagranges beruhte.

Die von mir im Archiv 1904 gegebene Beschreibung des Sarkophags hat sich bei der Vergleichung des Originals im wesentlichen als richtig bestätigt — ein paar der Verbesserung

bedürftige Punkte werde ich bezeichnen[1] — ebenso ist zutreffend, was über Fundumstände und den Ort des Fundes, welchen ich 1905 besuchen konnte, dort gesagt wurde. Jene Beschreibung für den Leser dieser Zeitschrift anschaulicher zu gestalten ermöglichen die im archäologischen Institut unserer Universität reproduzierten Tafeln; was ihr Augenschein bietet, in welcher Hinsicht die religionsgeschichtliche Erklärung sich fördern und auch an späteres Griechisches anknüpfen läßt, soll im folgenden versucht werden anzudeuten.

Opferszenen, Weihgüsse, Darbringung von Weihgaben füllen die beiden Langseiten (Taf. II. III). Da das Ganze ein Sarkophag ist, wäre es bei einem so alten Monument gewiß verkehrt, nicht von vornherein unmittelbare Beziehungen dieser Szenen auf die Verehrung des Toten anzunehmen. Wie der Gott gerufen, durch magische Handlung herbeigeholt werden muß, damit ihm das Opfer dargebracht werden, er es entgegennehmen kann, so der Tote. Wer sich der Aufmerksamkeit, der Gegenwart des Gottes versichern will, muß nicht nur das ganze Ritual peinlich innehalten, sondern auch sich an den „geweihten“ Ort begeben, an dem allein die heilige Handlung wirksam ist, der durch äußere Merkmale, sei es ein Altar, sei es ein Opfertisch, sei es durch einen heiligen Baum, durch fetischartige Bilder oder Zeichen, oder auch durch bloße Naturmale, kenntlich gemacht ist: durch Dinge, in denen die suchende Phantasie der hilfsbedürftigen Naturkinder göttliches Wesen, göttliche Hand zu ahnen glaubte. Wer den Toten rufen, ihn des treu fürsorgenden Gedenkens versichern will — nicht nur im Interesse des Toten, sondern auch im aller-

[1] Es war unrichtig, S. 266—67 zu scheiden zwischen kleinen Tonlarnakes, welche der Knochenbeisetzung, und größeren, die zur Hockerbestattung (d. h. auf dem Rücken liegend mit angezogenen Beinen) gedient hätten. Es kann kein Zweifel mehr sein, daß die letztere Beisetzungsart die allgemeine war: s. Xanthudides *'Εφ. ἀρχ.* 1904, 5; Paribeni *Mon. dei Linc.* XIV, 716 und XIX, 10; Savignoni *Mon. dei Linc.* XIV, 153; Evans *The prehistoric tombs of Knossos*, 10. 79.

eigensten des Hinterbliebenen —, der hat in der Behausung des Toten den fest gegebenen Ort, jene Behausung, die möglicherweise, man denke an den Höhlenkult in Kreta, an die „Göttergräber", der Ausgangspunkt geworden ist für jene kleinen Cellen, wie wir sie von Knossos, Phaistos, Hagia Triada, Gurnia, Kumasa usw. haben, die dazu dienten, die Fetische und die den Göttern geweihten Gaben zu umhegen und zu sichern: den ersten Keim der Naiskoi, welche wieder die Vorgänger der Naoi geworden sind, deren Form sich allerdings aus den festländischen Megara entwickelt hat. Diese Bemerkungen sollen nur das Verständnis der Örtlichkeit vorbereiten, die wir auf den beiden Langseiten vorauszusetzen haben. In meiner Beschreibung 1904 begann ich mit der Seite, wo offenbar der Tote vor seinem Grabmal steht: ich nannte sie Vorderseite. Das war wohl verkehrt. Mir scheint jetzt Taf. II die Vorbereitung zu Taf. III darzustellen. Rechts der Altar, durch die *Horns of consecration* als heiliger Bau bezeichnet[1], als Ort, wohin die Gottheit herbeizurufen ist. Davor auf zweireihiger Basis eine rötliche augenscheinlich holzfarben gedachte pfeilerartige Säule[2], einem ägyptischen Obelisken schwerlich zufällig vergleichbar, welche oben die gedoppelte Doppelaxt trägt, auf der sich ein Vogel niedergelassen hat, zugewandt der Richtung, woher die Teilnehmer der heiligen Handlung sich nahen. Eine weitere Bezeichnung der heiligen Örtlichkeit ist der Baum, Lorbeer oder Öl, wahrscheinlich letzteres.[3] Vor dieser zusammengehörigen Gruppe steht ein Tisch, der zum Darbringen der Opfergaben dient. Daß hier eine Opferhandlung vor sich geht, ist zweifellos, wenn auch noch Blutflecken am Altar und

---

[1] Bulles prinzipiell berechtigte Bedenken (Orchom. 78) treffen auf diesen Bau gewiß nicht zu.

[2] Ein Obelisk gleicher Funktion im Moment der Epiphanie des Gottes auf einem Goldring aus Knossos: diese Zs. 1904, 144, Fig. 24.

[3] So auch Paribeni S. 42. Der chthonische Charakter der Olive wird erläutert durch Diels *Sibyll. Bl.* 120 und Hock *Griech. Weihgebräuche* 114.

Weihrauch, Bekränzung von Altar und Opfernden, alles rituelle Neuerungen viel jüngerer Zeit, fehlen. Über dem Opfertisch wird eine Schnabelkanne jungmykenischer Form sichtbar (weißer Grund, rotes Band um den Hals, kreisförmig geschwungene schwarze und gelbe Linien am Bauch), darüber ein Korb mit zwei Henkeln, darin zuunterst rote und gelbliche runde Gegenstände, vielleicht Früchte (?), darüber drei pyramidenförmige Gegenstände grauer Farbe (Kuchen, Popana, Pelanoi? Auch an die *μελιτοῦττα* oder den *λιβανωτός* mag man denken). Auf dem Opfertisch steht ein flacher Korb, über den die herantretende Frau die Hände ausgebreitet hält, mit einem bestimmten sicher rituellen und bedeutungsvollen Gestus. Die Frau ist in priesterlicher Funktion und dementsprechend in bestimmter hierfür üblicher Kleidung. Während den Oberkörper die bekannte kretische vorn offene Jacke bedeckt, weiß mit gelben Säumen, legt sich um die untere Körperhälfte ein kurzes Fellgewand, weiß mit roten Fellzotteln.[1] Diese Bekleidung des Unterkörpers steht in auffälligem Gegensatz zu der Eleganz der oberen Hälfte, die auch mit ihrer sorgsamen Haartracht — sogar eine goldene Haarnadel am Hinterkopf fehlt nicht — die schönen Damen von Knossos vor die Erinnerung ruft. Charakteristisch ist auch die Haltung der Gestalt; feierlich, achtungsvoll und dabei selbst vornehm. Die Felltracht war nicht etwa ein gewöhnliches Werktagsgewand! Was enthielt nun der Korb? Wir können nicht Karer oder Pelasger oder wen sonst fragen, sondern nur Griechen. Und die griechische Antwort lautet ohne Zweifel: *οὐλοχύται*. Und die heilige Handlung selbst ist das *ἐνάρχεσθαι τὸ κανοῦν*, wie es uns durch die sorgsamen Untersuchungen Stengels (Hermes 1908, 465) klar gemacht worden ist. Der Korb wird geweiht durch die Frau, im Korb liegt das Messer zum Opfer, versteckt unter der heiligen

---

[1] Vortrefflich ist dies Fellgewand erkannt und erläutert von Paribeni, S. 18—24.

Gerste, „die man in ihm um den Altar trägt und die man ihm entnimmt (Aristoph. Pac. 956), um sie auf Altar und Tiere zu werfen". L. Ziehen und Stengel haben in ihren Hermesaufsätzen (1902, 391—400; 1903, 38—45; 1906, 230—246; 1908, 456—467) diesen Ritus so ausgiebig behandelt, daß ich mich mit dem Hinweise begnüge und nur ein paar Stellen hersetze: A 449: *χερνίψαντο δ' ἔπειτα καὶ οὐλοχύτας ἀνέλοντο.* γ 439: (Nestor) *χέρνιβά τ' οὐλοχύτας τε κατήρχετο.* Demosth. g. Androt. 78: *ἐγὼ μὲν γὰρ οἶμαι δεῖν τὸν εἰς ἱερὰ εἰσιόντα καὶ χερνίβων καὶ κανῶν ἁψάμενον...* Dies *ἅψασθαι* zeigt unser Bild! Das Ausstreuen der Gerste ist noch nicht erfolgt, ebensowenig die Verwendung des in der Gerste noch verborgenen Opfermessers. Die in feierlicher Haltung dastehende Frau ruft zunächst die Gottheit herbei, deren Nähe, deren Mitwirkung notwendig ist, um den Toten rufen zu können: sie muß ihn hergeben, sie, die Gewalt über ihn hat. Wie die kretische Ge geheißen hat, mögen wir hier unerörtert lassen, obwohl man gewiß wahrscheinliche Vermutungen aufstellen könnte. Die anfänglich chthonische Bedeutung des Gerstenopfers ist durch die Darlegungen Dieterichs und Stengels zur Genüge aufgehellt[1]; „ursprünglich waren auch die *οὐλαί* ein Opfer für Ge, dargebracht der Erzeugerin des vegetabilischen Lebens, wie man ihr das Blut spendete als der Erzeugerin des animalischen". Und die Gottheit hört. Der Vogel auf dem heiligen Doppelbeil ist lebendig, er stellt die Verbindung her zwischen der irdischen Welt und der unsichtbaren, er hat sich niedergelassen auf dem eigentlichen Merkmal des Locus sacer, dem Obelisken. Was ist es für ein Vogel? Ich selbst hielt ihn, ehe ich das Original gesehen hatte, für eine Taube — da es ja vor 492 keine weiße Tauben in Griechenland gegeben haben soll, nach Chares von Lampsakos[2], machte die schwarze Farbe keine

[1] *Mutter Erde* 101—104. *Hermes* 1906, 243—245.

[2] Bei Athenaeus 394e (fr. 3). Vgl. Usener *Sintflutsagen* 255, 1.

Schwierigkeit —, Karo für einen Adler.[1] Nachdem ich das Original untersucht, entschied ich mich dagegen für einen Raben; ebenso Paribeni 31—32. Dagegen meinte Evans auf dem Kongreß für Religionswissenschaft in Oxford[2], es sei eher ein Specht; mündlich fügte er in der Diskussion über den Vortrag von Jane Harrison über *bird and pillar worship* auf dem Kongreß hinzu, eine Taube sei der Vogel sicher nicht. Nach Fowlers Untersuchung halte ich mit den italienischen Gelehrten am Raben fest. Natürlich kann hier der Rabe nicht erscheinen in der sonst häufigen Bedeutung als Totenvogel, beziehungsweise als Abbild der Seele des Toten — denn als solcher

---

[1] *Arch. f. Rel.-Wiss.* 1904, 130.

[2] Evans *Transactions of the third international congress f. the history of religions* II, 195. A. B. Cook ebenda 189. Da Cook hier mit anmutigem Scherz erklärte: *when Halbherr's forthcoming publication of the monument reaches Mr. Warde Fowler, our uncertainty will be ended,* folgte ich gern dem Wink und bat diesen ebenso ausgezeichneten Kenner des Altertums wie der Vogelwelt um seine Meinung, unter Vorlage von Photographien nach den Probetafeln der italienischen Publikation. Fowler erwiderte mir: *I have examined the birds with a strong magnifying glass, and have no hesitation in identifying them as ravens: the one in the upper plate to the right is quite unmistakeable to the eye of anyone accustomed to observe birds out of doors, as I have done for the last thirty-five years and more. The other two are not quite so convincing, but must, I think, be the same. They all have the outline of head and beak which is peculiar to the raven (corvus corax) and which even the crow (corvus corone) has not in quite the same degree, nor any other bird known to me. I mean that there is only a very slight depression where the beak emerges from the feathers of the head, so that the upper outline of the bird's head is almost an uninterrupted curve. Perhaps I ought to mention that the raven of the southern Mediterranean is smaller than ours and unknown to me (c. umbrinus), but I believe that it resembles the northern bird in everything but colouration. I am certain these birds cannot be woodpeckers: apart from the head and beak no one sees a Balck woodpecker perched as these are.* Diesen dankenswerten tatsächlichen Aufklärungen schließt Fowler noch ein paar vorsichtige Worte an über die Möglichkeit, daß künstlerische Stilisierung sich natürlich konventionelle Abweichungen von der Natur gestatten könne: er könne und wolle nur mit der Natur vergleichen.

könnte er sich nicht wohl auf Doppelaxt und Obelisken, den Symbolen der Gottheit, niederlassen[1], das hat Paribeni völlig richtig gesehen und gut ausgeführt S. 32 —, sondern als himmlischer Bote, der das Opferfleisch von den Altären holt, und z. B. bei Alalkomenai den Baum heiligt, auf dem er sich mit der Beute niederläßt, der dem Heer Alexanders zum Ammon, den Theraeern nach Libyen, den Wikingern nach Island den Weg weist, der das Wetter voraussagt, gutes ebensowohl als Gewitter und Regen, der als solcher dem Wetterwagen von Krannon als Symbol dient, der nach persischem und auch nordgriechischem Glauben dem alles schauenden Sonnengott heilig ist, und als Prophet göttlichen Willens der Vogel des Apollon wird. Eine besondere Untersuchung über diese Fragen hier einzufügen, würde zu weit führen, ist auch kaum nötig, da in Otto Kellers Abhandlung: Rabe und Krähe im Altertum (Jahresbericht des Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag 1893) das Material auf das sorgsamste vereinigt ist. Fowler weist mich noch hin auf d'Arcy Thompson *Glossary of greek birds*, Oxford 1895.

Es folgt eine Szene von wundervoller Deutlichkeit. Die Wirkung der Beschwörung (vorige Szene) ist eingetreten, die Gottheit hat ihre Zustimmung zu dem Opfer erteilt, das dem Toten dargebracht werden, zu dem er gerufen werden soll. Ein gewaltiger Stier mit weitausgreifenden Hörnern, hellgelb, rot und grau gefleckt, ganz wie die Stiere auf den Wandgemälden und sonstigen Monumenten der kretisch-mykenischen Kunst, liegt, die vier Beine mit roten Stricken unterm Leib zusammengebunden, mit zwei kreuzweis gelegten, auch roten,

---

[1] Wenigstens nicht in so früher Zeit. Etwas anderes ist es natürlich, wenn 217 n. Chr. das von Caracallas Schrecken aufatmende Volk, im römischen Circus bei Wettrennen versammelt, um des Severus Regierungsantritt zu feiern, eine krächzende Dohle, die sich auf den Obelisken niedergelassen hat, mit dem Namen des getöteten Kaisermörders Martialis begrüßt, *ὡς ἐξ ἐπιπνοίας τινὸς θείας*: Cass. Dio 78, 8.

breiten Seilen an die Deckplatte eines Schlachttisches[1] gefesselt; nur der Schweif kann sich bewegen und peitscht angstvoll die Flanken, weitgeöffnet starren die Augen dem Tode entgegen. Die Halsader ist aufgeschlagen, ihr entweicht mit dem Blut das Leben. In rotem Strom fließt das Blut in ein am Boden stehendes Gefäß, das zwar nur einen seitlichen Vertikalhenkel zum Greifen hat, im übrigen, auch in der Zonenteilung, völlig jenen Eimern gleicht, die auch Taf. III zeigt, augenscheinlich den Vorgängern der norditalischen Situla, deren Geschichte Ghirardini in seiner bekannten Untersuchung so schön vor uns ausgebreitet hat.[2] *'Αμνίον* heißt das Gefäß, was zu diesem Zweck der Nestorsohn Perseus *γ* 444 herbeibringt.[3] Der Stier wird also geschächtet: daher ist auch kein Victimarius nötig, den ich bei meiner ersten Behandlung unnötigerweise vermißte. Auch Paribeni (S. 46) erkennt richtig diese Art der Tötung, weist auf die Parallelen zu derselben im alten Ägypten und im heutigen Orient hin, unterläßt aber, nach der Bedeutung dieses Brauches im griechischen Kultus zu fragen. Die ist aber besonders wichtig. Denn das Schächten ist hier nur im Kultus der chthonischen Gottheiten und der Toten bzw. Heroen üblich. *Τέμνειν, ἐντέμνειν* sind dafür die Worte.[4] Nur zwei Beispiele: dem heroisierten Brasidas zu Ehren begehen die Amphipoliten das Opfer in dieser Weise *ὡς ἥρωΐ τε ἐντέμνουσι* (Thuk. V, 11). Als Solon Salamis an Athen bringen will und die einheimischen Heroen sich gewogen machen, fährt er nachts hinüber und opfert dem Periphemos und Kychreus ebenso (*ἐντεμεῖν σφάγια* Plut. Sol. 9).

---

[1] Die Form dieses Schlachttisches wird klar durch die Abbildungen ganz der gleichen Tische auf den beiden Gemmen bei Furtwängler. Gemmen Taf. II, 18, 22.

[2] *Monum. dei Lincei* II. VII. X.

[3] Attisch wird das Gefäß *σφάγιον* genannt. Das homerische Wort, ein *ἅπαξ λεγόμενον*, lebt auf Kreta noch in historischer Zeit, wird speziell aus Hierapytna bezeugt, freilich in der Form *αἵμνιον*: schol. und Eustath. zu der Stelle.

[4] Stengel *Cultusaltertümer*², 120. 132.

Und zwar ist es ein Stier, den die Athener noch zu Solons Zeit den Toten opferten. Solon verbot das Stieropfer, wie Plutarch es darstellt, im Verfolg seiner Luxusgesetzgebung. Gewiß richtig vermutete Köhler[1] in dem ausdrücklichen Zugeständnis blutiger Opfer (*προσφαγίῳ χρῆσθαι κατὰ τὰ πάτρια* bei den Bestattungen) durch das Gesetz von Iulis stillschweigende Beziehung auf ähnliche Verbote noch im 5. Jahrhundert. Die alte Zeit kann sich nicht genug tun im Bemühen, den Toten zu beschwichtigen, ihn den Lebenden gewogen zu machen und zu erhalten: daher die beiden zu weiterem Opfer bereitliegenden Hausziegen, die vordere grau, die hintere rötlich, welche den Raum zwischen den massiven Füßen des Schlachttisches gut ausfüllen. Ich habe geglaubt, die vorher beschriebene Szene zur Rechten nicht auf ein Opfer an den Toten selbst beziehen zu sollen — was ja manchem wohl als das nächstliegende erscheinen möchte —, weil ich mir die Verschiedenheit der Szenerie auf Taf. III, namentlich aber den heiligen Bau und den Opfertisch statt des dort dargestellten Grabbaues und Stufenaltars alsdann nicht recht würde erklären können. Das Stieropfer dagegen gilt gewiß dem Toten selbst, und ebenso sind ihm die Ziegen bestimmt. Denn eng gehören zu dieser Szene die Gestalten des Flötenspielers und der fünf Frauen. Daß das Flötenspiel beim Opfer nicht erst später üblich geworden sei, wie Stengel meinte, beweist unser Monument. Bis zur römischen Naenia herunter bleibt die Flöte das typische Instrument der Trauermusik. Plut. de mus. 15 berichtet, die älteste Flötenmusik sei traurig gewesen, *θρηνώδης. Ὄλυμπον γὰρ πρῶτον Ἀριστόξενος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μουσικῆς ἐπὶ τῷ Πύθωνί φησιν ἐπικήδειον αὐλῆσαι Λυδιστί.* Der Hymnos auf Hermes 452 bringt das erste Zeugnis für mehr heiteren Charakter des Flötenspiels.[2] Feindselige Dämonen

---

[1] *Athen. Mitt.* 1876, 143.

[2] Über die schon von den Alten viel verhandelte Frage, die Priorität der Phorminx oder Flöte, zuletzt Christ *Griech. Litt.* I[5], 137. Christ ent-

und Einflüsse soll das Spiel vertreiben, die guten mit herbeiziehen, indem es die Ololyge der Frauen begleitet. Denn daß hier die Ololyge gemeint, daß sie den Zweck hat, nunmehr, nachdem das Opfertier den tödlichen Schnitt erhalten hat, den Toten zum Genuß heraufzurufen, das hat der Maler mit den bescheidenen ihm zu Gebot stehenden Mitteln so deutlich wie möglich gemacht. Ganz bis an den Stier ist die vordere der Frauen herangeschritten, sie steht fest auf dem Boden, beide Sohlen aufgesetzt, streckt die Hände bis unmittelbar an den Opferstier, als müsse dieser berührt werden, dem Erdboden entgegen nach unten flach weit vor. Die weihende Beschwörerin der ersten Szene bewegte ihre Hände in ganz gleichartiger Weise. Dieser führenden Frau folgen zu zwei Paaren geordnet die vier andern, noch im Heranschreiten dargestellt, so daß die Füße zum Teil kaum, zum Teil nur mit den Zehen den Boden berühren. Es ist bedauerlich, daß die oberen Teile der Frauen zerstört sind. Ob auch die vier der Führerin folgenden die Hände in ähnlicher dem Erdboden zugewandter Art beschwörend ausstreckten, wissen wir nicht. Doch ist es nicht unwahrscheinlich, zumal der Zwischenraum ausreichen würde. Die Frauen tragen schwere gewirkte Gewänder, bei denen der blaue Grundton überwiegt, daneben viel Weiß und Rot. Am Handknöchel der Führerin sieht man Armreifen; am Rücken der letzten Frau fallen lange dunkle Bänder nieder, von gleicher Form, wie die roten Stemmata an den Gestalten auf Taf. III. Ihre nackte Farbe ist weiß, wie durchweg bei den Frauen, während die

scheidet sich für das höhere Alter der Phorminx, ohne Rücksicht zu nehmen auf die Flötenbläser aus der Inselkultur von Amorgos: *Ath. Mitt.* 1884, Taf. VI, und andere monumentale Überlieferung. Jetzt tritt unser Sarkophag wichtig hinzu. Den Beginn mehr heiteren Charakters des Flötenspiels bringt Bergk *Griech. Litteraturgesch.* I, 765 nicht unwahrscheinlich zusammen mit dem Auftreten der Elegie, mit der sie ja eng verbunden ist. Über Gestalt und Geschichte unserer Flöten s. auch die sorgsamen Darlegungen Paribenis 51—54. Seine *φορβεία* ist freilich wohl zweifelhaft.

Hautfarbe des Flötenspielers wie die aller Männer ein ziemlich kräftiges Hochrot ist, wie stets in der kretisch-mykenischen Kunst.[1] Die Ololyge oder der Ololygmos[2] ist stets Sache der Frauen, hat aus dieser alten Zeit, wo den Frauen noch ein viel größerer Anteil an jeder heiligen Handlung zustand, als später, sich in helle geschichtliche Zeiten gerettet. Für die Bedeutung dieses Lockrufs noch im fünften Jahrhundert sprechen klar Stellen wie Aesch. Ag. 572: *ὅμως δ' ἔθυον καὶ γυναικείῳ νόμῳ ὀλολυγμόν ἄλλως ἄλλοθεν κατὰ πτόλιν ἔλασκον εὐφημοῦντες* oder Eurip. Erechth. fr. 353 *ὀλολύζετ' ὦ γυναῖκες ὡς ἔλθῃ θεὰ χρυσῆν ἔχουσα γοργόν' ἐπίκουρος πόλει.* Unserm Denkmal noch näher stehen die Verse bei Homer *δ* 750 ff. Eurykleia rät Penelope:

> *ἀλλ' ὑδρηναμένη καθαρὰ χροὶ εἵματ' ἑλοῦσα*
> *εἰς ὑπερῷ' ἀναβᾶσα σὺν ἀμφιπόλοισι γυναιξὶν*
> *εὔχε' Ἀθηναίῃ κούρῃ Διὸς αἰγιόχοιο.*

Penelope tut es (761): *ἐν δ' ἔθετ' οὐλοχύτας κανέῳ, ἠρᾶτο δ' Ἀθήνῃ.* Hierzu bietet die erste Szene unserer Seite eine ausgezeichnete Illustration. Nach dem Gebet: *ὣς εἰποῦσ' ὀλόλυξε, θεὰ δέ οἱ ἔκλυεν αὐδῆς.* Und ebenso mag erinnert sein an *γ* 450 ff.:

> *Αὐτὰρ ἐπεί ῥ' εὔξαντο καὶ οὐλοχύτας προβάλοντο*
> *αὐτίκα Νέστορος υἱὸς, ὑπέρθυμος Θρασυμήδης*
> *ἤλασεν ἄγχι στάς· πέλεκυς δ' ἀπέκοψε τένοντας*
> *αὐχενίους, λῦσεν δὲ βοὸς μένος. αἱ δ' ὀλόλυξαν*
> *θυγατέρες τε νυοί τε καὶ αἰδοίη παράκοιτις*
> *Νέστορος* usw.

Weiterer Erörterung bedarf es nicht: es ist klar, daß hier durch das Flötenspiel und den mit bezeichnender Geste be-

[1] Zu diesem Hochrot s. meine Bemerkungen in dieser Zeitschr. 1906, 20—21.

[2] Das Material über *ὀλολύζειν* haben gesammelt und besprochen: Ziehen *Hermes* 1902, 393—395. Stengel *Hermes* 1903, 43—44; *Cultusaltert.*[2] 101.

gleiteten Ololygmos derjenige herangerufen werden soll, dem das Schächten des Stieres gilt, dem sein Blut bestimmt ist.

Die Fortsetzung gibt Taf. III.

Hier hat die Beschreibung links zu beginnen. Drei Frauen nähern sich einer den chthonischen Göttern heiligen Stätte. Die Stätte ist wiederum gekennzeichnet durch zwei Obelisken, die jedoch diesmal mit Grün umhüllt sind. Es sind keine wirklichen Cypressen, da ja Stamm und Form nicht passen, und sie auf kunstvoll errichteten Basen stehen, aus demselben Grunde keine Palmstämme, wie Paribeni jetzt noch immer meint. Ich glaube, daß die unter dem Grün vorauszusetzende Gestalt ganz gleich ist derjenigen des Obelisken der Taf. II, daß dieselbe hier nur aus im Kult begründeten frommem Brauche mit Cypressengrün umhüllt ist, ähnlich wie z. B. auf der knossischen Scherbe Brit. Sch. Ann. IX, 115 = Mon. dei Linc. XIV, 1904, 573 der Schaft der Doppelaxt, die sich in der Mitte der *Horns of consecration* erhebt, mit Blattzweigen umsteckt ist[1], ähnlich wie später die Phakelitis und Lygodesma, Dionysos Dendrites usw. Noch Diodor nennt bei Knossos den uralten Hain der Rhea, der aus Cypressen bestand (V, 66). Daß gerade die Cypresse mit dem Kult der Unterirdischen schon in so früher Zeit eng verbunden gewesen sein mag, wird uns, die wir die Bedeutung der Cypresse im Totenkult des Orients bis auf den heutigen Tag kennen, nicht auffällig sein: es genügt hier, auf Böttichers Zusammenstellungen im „Baumkultus der Hellenen“ 486—494 zu verweisen; dort auch die Belege für die Cypresse als heiligen Baum der Demeter und Persephone. Und gerade an diese Verbindung möchte ich hier erinnern, wo zwei cypressengeschmückte Obelisken so eng vereinigt stehen, oben wieder von der Doppelaxt und den Raben gekrönt. Die Zusammengehörigkeit der beiden Male hat der Künstler möglichst deutlich zu machen gesucht, indem er sie zwar nicht auf eine gemeinsame Basis gesetzt hat, aber die

[1] Ebenso auf einer Scherbe aus Gurnia: Boyd-Hawes *Gournia* S. 39 Fig. 18.

Basen verbunden durch die sonderbare Art, wie er das Gefäß, welches die Spende der Frauen aufnimmt, so aufstellt, daß es auf beiden Basen aufruht. Nehmen wir an, daß jenes große Gefäß unten Löcher hatte, wie die bekannten Kratere der Dipylonnekropolis, so fand die oben hineingeschüttete Spende ihren Weg in den Erdboden hinab durch den Zwischenraum, der die beiden Obelisken und ihre Basen trennte. Einen andern Zweck vermag ich mir kaum vorzustellen für den merkwürdigen Platz, welchen das Gefäß einnimmt. Die hineingeschüttete Flüssigkeit ist rot, also doch wohl Blut, das Blut des Stieres, der auf der andern Seite geschlachtet wurde. Die beiden Obelisken behüten gewissermaßen den Weg in die Unterwelt, zu den Unterirdischen, geben der Örtlichkeit die nötige Weihe, kennzeichnen sie. Und der religiöse Charakter dieser Handlung wird noch weiter klar gemacht durch die Tracht der Frau, welche den eigentlichen Spendeguß ausführt; ihre Kleidung entspricht durchaus der *ἐναρχομένη* der vorigen Tafel: nur waren bei jener die Säume der Jacke rot, hier lichtblau; doch eine vielleicht nicht gleichgültige Verschiedenheit liegt in jenen drei hochroten Bändern, augenscheinlich Stemmata, die von dieser Gestalt zur Seite niederwallen, ebenso wie bei den fünf folgenden. Ich halte diese Stemmata nicht für zufällig gerade auf dieser Seite des Sarkophags, wo die unmittelbare Berührung mit dem Toten eintritt, während die vorige Seite die Vorbereitungen darstellte. Dieser eigenartige Schmuck ist rituell und wird erklärt werden müssen aus dem Bereich jener Vorstellungskreise, welche „Rot und Tot“ miteinander verbinden.[1] Ich gehe hier nicht weiter auf diese Dinge ein, weil sie mich zu sehr vom vorliegenden

[1] S. diese Zeitschr. 1906, 1—24. Gleiche Stemmata tragen die drei Frauen, welche sich in ceremoniellem Tanzschritt einem Opfertisch nähern auf einem bekannten goldplattierten Silberring aus Mykenai: Furtwängler *Gemmen* Taf. VI, 4; *Strena Helbig*. 72, 4; *Journ. Hell. st.* 1901, 184. Erwähnt sei noch aus dieser Zeitschr. 1908, 406/07 der russische Brauch der Umwickelung des Sarges oder der Leiche mit hochroten Fäden, auch was Wolters im Beiheft zu Bd VIII, 15—18 zusammen-

Monument abführen würden, hinein in die ganze Frage des Tänienschmucks u. a.

Es folgt eine Frau in blauem langem Kleid, die Säume sind gelbschwarz, bis auf den unteren Saum, der fleischfarben und schwarz ist, während der vom Kreuz schräg herauflaufende Gurt gelb untermalt, darüber hochrot ist. Außer den schon besprochenen hochroten Bändern sind um die Handgelenke hochrote Bänder gelegt, etwas oberhalb gewahrt man grau gemalte Armreifen. Sehr merkwürdig ist der Kopfschmuck: auf dem blonden Haar, das hinten in Horizontalflechten angeordnet ist, vorn die bekannte kretische kokette Locke zeigt, ruht eine Stephane, gelb, also wohl gold, wie die Doppeläxte auf den Obelisken, eingerahmt und gegliedert durch eng zusammengeschlossene rot gemalte Spirallinien, deren oberes Ende eingerollt ist; vom Wirbel erhebt sich noch ein Büschel hochroter Bänder, der hinten niederfällt, wie bei den mykenischen Sphinxen und der späteren ionisch-italischen Kunst in Etrurien, der Veneterkunst usw. Die größte Ähnlichkeit hat diese Stephane der tragenden Frau mit dem Kopfschmuck der Gymnopädienkämpfer, dem Thyreatikos[1], bis hinab zu den kyrenischen[2] Karyatiden von Delphi. Auch an die Krone der *πότνια θηρῶν* auf dem Elfenbeinplättchen aus dem Heiligtum der Orthia (Brit. Sch. Ann. XIII, 78, Fig. 17b) und die anbetende Frau auf einem andern Plättchen ebendaher (97, Fig. 29a) sei erinnert. Wenn auch die Gewandung dieser Frau zeigt, daß sie nicht unmittelbar mit Darbringung des Opfers zu tun hat, nicht direkt daran beteiligt ist, so weisen doch der gewiß rituelle Kopfschmuck und die roten Stemmata hin auf eine assistierende Tätigkeit, ähnlich wie vorher diejenige der Frauen, welche den Ololygmos

stellt, mit der dort namentlich S. 18 aufgeführten Literatur, und Weinreich *Antike Heilungswunder* 97—99.

[1] *Ἐφημ. ἀρχ.* 1892 Taf. 2. Jahrb. d. arch. Inst. 1896, 8.

[2] Keramopullos *Journ. int. d'arch. numism.* X, 295—310. Vgl. Pomtow *Berl. ph. WS.* 1909, 221 = *Delphica* II, 28—29.

erhoben. Und sie hilft, indem sie an einem braun gemalten Tragholz zwei weitere augenscheinlich gefüllte Eimer herbeibringt. Über die Form der Eimer sprach ich schon vorher anläßlich des Amnion. Während das große Gefäß, in welches der Inhalt der Eimer entleert wird, wesentlich blau gemalt ist mit gelben und schwarzen Zonenstrichen und schwarzen Fußkelchlinien, zeigen die Eimer der Frauen abwechselnd gelbe und blaue Zonen mit schwarzen Teilstrichen; die Henkel sind bei dem Gefäß der ersten Frau schwarz mit blauen und roten Pünktchen, bei den andern blau mit roten Pünktchen. Paribeni erinnert sich der im Grabe des Rekmara und andern ägyptischen Gräbern der 18.—19. Dynastie dargestellten metallischen Gefäße, welche die Keftiu und andere Völker des Nordens bringen und möchte solche Gefäße hier wiederfinden, also das große Gefäß für silbern mit goldenen Einlagen gedacht halten, für die andern ebenfalls Edelmetall annehmen (S. 33—34). Ich trage Bedenken, mich dieser gewiß verlockenden Annahme anzuschließen, nicht nur weil auf den ägyptischen Gemälden Silber gewöhnlich durch weiße, nicht durch blaue Farbe wiedergegeben wird. Erhaltene Spendegefäße auf dem Deckel des Isopatagrabes, doch nach Evans höchstwahrscheinlich eines Fürstengrabes, sind aus Bronze.[1]

Den beiden Frauen folgt ein Phorminxspieler in langem fleischroten Gewand, dessen Schnitt sich in nichts unterscheidet von demjenigen der ihm vorangehenden Trägerin. Unten zweimal schwarz, oben schwarz und weiß sind die Saumfarben. Daß die mächtige siebensaitige Phorminx die Nachricht, Terpander habe dieselbe erst eingeführt, erledigt, habe ich schon in meiner ersten Behandlung des Sarkophags besprochen. Bei den Gymnopädien und der Pyrrhiche, beides gewiß schon vordorische rituelle Kampfspiele im Peloponnes, durfte der Kitharaspieler nicht fehlen: abgebildet sehen wir solche bei Waffenspielen auf der allerdings

[1] Evans *Prehistoric tombs of Knossos* 53/54.

erst geometrischen Vase in Kopenhagen Arch. Zeit. 1885, Taf. 8.

Es ist schon oft beobachtet und hervorgehoben worden, eine wie viel höhere Stellung bei der Ausübung religiöser Handlungen in der kretisch-mykenischen Zeit die Frau gehabt hat, als nach der Völkerwanderung, ganz entsprechend dem so viel stärkeren Hervortreten der Frau im ganzen sonstigen Leben. Obwohl der Verstorbene in diesem Falle männlich war, lag in den bis jetzt besprochenen Szenen der Kultus ganz in den Händen der Frauen, nur die beiden Musiker waren Männer. Eine Durchsicht besonders der Ringe und geschnittenen Steine mit religiösen Darstellungen bestätigt diese Wahrnehmung durchweg. Die ganze Stellung der Frau war im zweiten Jahrtausend, vielleicht auch schon früher, eine völlig andere, als später, ungleich höhere, eine Stellung, die uns die Ausgestaltung der großen griechischen Göttinnen jetzt klar macht: aus der Rolle der Frau in der vorklassischen und klassischen Zeit wäre sie weniger leicht zu verstehen; ja selbst auf die homerischen Frauengestalten fällt aus dieser Frühepoche erhellendes Licht. Diese Beobachtung muß uns vorsichtig machen, nicht aus dem Hervortreten der Frauen auf unserm Sarkophag zu schließen, daß die Gottheiten, welchen die bis jetzt besprochenen Kulthandlungen gelten, weibliche gewesen sein müssen. Daß sie es sehr wohl gewesen sein können — Ge und die Göttinnen von Eleusis nannte ich als Analogieen aus klassischer Zeit —, glaube ich angedeutet zu haben.

Jetzt kommen aber Männer, da es schwere Dinge zu tragen gibt. Denn nun erscheint endlich der mit Erfolg heraufbeschworene Tote. Es sind drei Jünglinge, gekleidet wie vorher die in direkten Verkehr mit der Gottheit getretenen Frauen in ein Tierfell, welches die untere Hälfte des Körpers deckt. Der Oberkörper scheint nackt, wenn der weiße Strich, der in Schlüsselbeinhöhe den Oberkörper abschließt, tatsächlich ein Halsband wiedergeben soll, während der unten oberhalb des

schwarzen Saumes des Fellgewandes sich um den Leib ziehende weiße Streif, bei der letzten Gestalt schwarz eingefaßt, ein Gürtel sein müßte, der sich frei, ohne etwas zu tragen oder zu umschließen, um den Leib legt; außerdem trägt der vordere Jüngling am linken Oberarm einen weißen Streif, der ein Armband sein müßte, während der letzte ein solches am rechten Handgelenk zeigt. So Paribeni, der die Gürtel, Halsbänder und Armreifen sich aus Silber denkt. Ich gestehe gern, daß ich auch vorm Original mir nicht ganz habe klar werden können über die Bekleidungsfrage: namentlich ist mir die Trennung des „Gürtels“ von dem oberen Fellsaum unverständlich geblieben. Gewiß werden andere Denkmäler solche Zweifel einmal heben. Außer dem rituellen Fell, bei dem vorderen gelblich mit grauen Zotteln, bei dem zweiten weiß mit rötlichen — so wie die eingießende Frau —, beim dritten weiß mit schwarzen, wolle man die Stemmata beachten. Auch bei dem ersten waren sie vorhanden. Die Zeichnung zeigt diese Gestalten, ebenso wie die ägyptische und ältere griechische Kunst so, daß der Oberkörper in Vordersicht, das übrige im Profil sich darstellt, eine Ausnahme auf diesem Sarkophag, natürlich begründet durch das Motiv des Tragens der großen eine beträchtliche Länge erfordernden Gaben. Die erste ist ein Schiff, wie ich jetzt auch nicht bezweifle; mit dem Hinterteil, welches bei der Landung dem Lande zugewandt ist, auf dem man das Schiff besteigt, wird es dem Empfänger dargeboten, um damit die Reise in das andere Land, das Land der Toten oder Seligen, zu machen.[1] Und weil die Reise lang ist, bringen die beiden folgenden Jünglinge je ein Stierkalb herzu, das vordere weiß mit schwarzer Sprenkelung, das zweite gelb und weiß. Beide Kälber sind in der den kretisch-mykenischen Künstlern so geläufigen Haltung des fröhlichen Galopps gemalt, mit mutig emporgewirbeltem Schweif; und ebensowenig wie der Künstler

[1] Für die Totenbarke verweise ich auf die fleißige Sammlung Paribenis 24—27.

sich über die Unmöglichkeit solcher Haltung beim Herbeitragen der Tiere Gedanken machte, plagte ihn die Sorge, daß die Last, noch dazu eine so bewegte, für die beiden Träger doch wohl reichlich schwer sein könnte: denn während der Träger des Schiffs dasselbe wenigstens mit beiden Händen hält, erheben die beiden andern ihre linke Hand in andachtsvoller Verehrung gegen den Empfänger.

Schon durch diesen Gestus, aber auch durch alles andere, wird deutlich, daß dieser Empfänger trotz seiner kleineren Gestalt eine höhere Rangstufe einnimmt, als die Herankommenden, daß er ein höheres Wesen ist. Äußerlich unterscheidet ihn nichts von einem Sterblichen, jetzt noch Lebenden. Nur ist es wohl nicht zufällig, daß er derartig in sein weißes, gelb und schwarz gesäumtes mit roten Zotteln ganz nach Fellart behängtes Gewand eingewickelt ist, daß auch die Hände verborgen sind. Gerade diese Szene und so manche andere in der kretischen Kunst haben in Ägypten Parallelen — freilich nur kompositionell, nie künstlerisch; da ist hier alles frei, lebensvoll, griechisch —, die Paribeni mit außerordentlicher Sorgfalt zusammengetragen hat: es erscheint nicht unmöglich, daß diese Art, den Toten aufgerichtet und gänzlich eingewickelt darzustellen, von einer Erinnerung an die Mumie oder das Bild des Toten, der vor seinem Grabmal steht oder die so endlos oft wiederholten Bilder des Toten vor Osiris beeinflußt ist. Interessant ist, daß der Tote kleiner als die Lebenden in die Erscheinung tritt. Schwerlich ist darin etwa eine Erinnerung an den wirklichen Toten, etwa einen noch nicht ausgewachsenen jungen Mann, zu erkennen, zumal auch der Sarkophag eher größer, jedenfalls nicht kleiner ist, als die meisten Larnakes. Sowohl der hinter ihm sich erhebende Grabbau wie er selbst hätten ganz gut größer gegeben werden können, da der Raum reichte. Warum die Verkleinerung? Sollte etwa der Tote nicht unverhältnismäßig groß erscheinen neben dem interessanten aus Luftziegeln gedachten, ihm ge-

weihten Stufenaltar, neben der Palme, die den heiligen Ort noch weiter kennzeichnet? Hatte der Maler von links angefangen und reichte ihm am Ende der Platz nicht, um den Stufenaltar höher emporzuführen? All das ist unwahrscheinlich, wie wohl jeder empfinden wird. Ich möchte eher daran erinnern, daß alle diese Larnakes so kurz sind, daß der Tote nur in verkleinerter Gestalt, als liegender oder sitzender Hocker, oder mit hoch emporgezogenen Knien, auf dem Rücken liegend — so wohl meistens — darin Platz hatte. Zwar lehrt uns die Nekropolis von Zapher Papoura, daß gleichzeitig mit den „Hockern" auch schon ganz ausgestreckte Leichen in denselben Gräbern beigesetzt worden sind. Aber das ist ganz junge Zeit! Die alte Überlieferung, hier wie anderswo, z. B. in Ägypten, Sizilien und Spanien, bezeugt immer die künstliche Verkürzung des Toten durch Hockerbestattung, so auf Kreta, so auf den Inseln und überall auf dem griechischen Festland.[1] Derartige Sitte mußte im Laufe der Jahrhunderte, Jahrtausende, unbewußt die Lebenden dazu führen, die Toten im Geiste kleiner zu sehen. Ich meine, hier liegt die letzte Wurzel für die noch in der klassischen Zeit geläufige Vorstellung von den kleinen Eidola, wie sie in voller Rüstung als Krieger über ihren Tymbos springen, wie sie von den Sirenen am Monument von Xanthos emporgetragen werden, usw. Und ich frage mich, ob nicht in dieser merkwürdigen Darstellung eines Toten in verkleinerter Gestalt schon ein erster Anfang solcher Vorstellungen erkannt werden darf?

Der Grabbau ist statt im Profil in Vordersicht gezeichnet; die großen Spiralen, rot auf weißem Grund, schmücken die Tür; darüber haben zwei schwarze Spiralbänder auf gelbem Grund ein weiß-schwarzes Band und ein schmales Stabglied mit schrägen roten Strichen zwischen sich, die Wandendigung

[1] S. zuletzt über Hockerbestattung und ihre Gründe: diese Zeitschrift 1906, S. 15; Bulle *Orchom.* 68—69; Andree *Arch. f. Anthropol.* 1907, 282—307; de Mot *Crémation chez l. Grecs* (mém. d. l. soc. d'anthropol. de Bruxelles 1909) 12—18 (des S-A)

links zeigt auf gelbem Grund schwarze Musterung; oben schließen zwei Lagen Luftziegel das Ganze ab.

Wie das Ganze den Eindruck eines bunten Gewebes macht, wie der textile Grundton sich auch in der Behandlung des Ornaments der ganzen Larnax äußert — wirken doch die unteren Glieder wie Fransen[1], die dekorativen Streifen wie gewebte oder gestickte Bordüren —, so ist auch die Behandlung des Hintergrundes durchaus textil empfunden. Je nach den vorwiegenden Lokalfarben des Figurenschmucks ist der Grund verschieden gefärbt: auf Taf. II in der Mitte weißgelblich, hinter den fünf Frauen hochgelb, hinter der ersten Szene zur Rechten graublau. Auf Taf. III ist der Grund hinter den drei Trägern ein ziemlich ausgeprägtes Blau, von dem sich das kräftige Rot ihrer Hautfarbe vorzüglich abhebt, während zu beiden Seiten Weiß den Grundton gibt. Diese verschiedene Behandlung des Grundes, die so in der späteren Antike nicht wiederkehrt, trennt zugleich die Szenen scharf voneinander; jede Szene hat ihre eigene Grundfarbe, die nur die zu ihr gehörigen Gestalten umfaßt. Während Weiß als der eigentliche originale Hintergrund gedacht sein dürfte, sind die andersfarbigen Deckungen des Hintergrundes durch dunkle gewellte Linien eingefaßt, so daß man den Eindruck eines vor diesem Teil der Wand aufgespannten Teppichs erhält. Gewiß dürfen wir hierin ein Abbild der Abtrennung der inneren Räume der Häuser und Paläste erkennen, die bei den vielen Türen und z. B. in den Pfeilersälen so vollständig aufgelösten Wandflächen die reichliche Verwendung von Teppichen ganz notwendig machte.

Taf. IV gibt die Nebenseiten. Bei ihnen ist sehr auffällig, daß sich ihre Raumverteilung nicht entspricht, wie ein Blick auf die Tafeln zeigt. Wie überhaupt Sorgfalt im kleinen unserm Monument durchaus nicht eigen ist. Die Seite links ist leider schlecht erhalten. Zwei Pferde, ein graublaues und

---

[1] S. Bulle *Orchom.* 81 zu Taf. XXIX, 1.

ein hellbraunes, ziehen einen Wagen, auf dem zwei weibliche Gestalten sichtbar sind. Originellerweise entsprechen die Pferdebeine nicht genau den Körpern, da die beiden hellbraunen Beine in der Mitte vereinigt, die graublauen als äußere gemalt sind. Der Wagenkasten, leicht gebaut und zentral auf der Mittelachse ruhend, niedrig, in der Seitenansicht annähernd rechteckig, aus leicht geschwungenem Stabwerk und, wie Paribeni meint, Fellverkleidung hergestellt, entspricht am meisten den phönikisch-cyprischen Formen, die auch nach dem südwestlichen Kleinasien übergriffen, nach den dankenswerten Untersuchungen Studniczkas und seiner Schüler.[1] Die Räder sind noch vierspeichig, aber von jener entwickelten Form, die später in Griechenland wiederkehrt, z. B. auf den alten Radmünzen des euböisch-attischen Kreises, nicht mehr so primitiv, wie auf den mykenischen Stelen. Auf dem Wagen stehen zwei Frauen, die vordere in rosa blaugesäumtem, die hintere in blau gelbgesäumtem Gewand, beide mit gelben ziemlich hohen, nach vorn ausladenden Kopfaufsätzen. Am Handgelenk der ersten gewahrt man dunkel gemalte Armreifen. Die Schirrung besteht in niedrigem, gelb gemaltem Joch, rosafarbenen Brust- und Bauchgurten, roter, aus Doppelriemen bestehender Halfterung ohne Gebiß, wie es kretisch-mykenischer Art entspricht. Zwei rote Zügelpaare werden von den Fahrenden gehalten; vermutlich ist gemeint, trotz etwas undeutlicher Verteilung, daß jede der Frauen je ein Paar der Zügel hält. Paribeni möchte die Zügel sämtlich in den Händen der vorderen, die wohl nur scheinbar ein wenig zurücksteht, vereinigt wissen, mir nicht recht wahrscheinlich. Was die beiden Frauen bedeuten, wer sie sein sollen, weiß ich nicht. Daß der Besitz von Pferden und Wagen damals noch etwas Seltenes auf Kreta

[1] *Jahrb. des arch. Inst.* 1907, 147—196. Recht ähnlich unserer Form ist der Wagen auf dem mykenischen Goldring mit der Hirschjagd: Schliemann 259; Schuchhardt 257; Furtwängler *Gemmen*, Taf. II, 3.

gewesen sei, daher möglicherweise die Darstellung auf den vornehmen Stand des Verstorbenen hinweisen solle, legt Paribeni dar.

Interessanter und besser erhalten ist die andere Seite. Während der Grund der vorigen Darstellung weiß war, ist er hier hochrot. Wirkungsvoll steht auf ihm das Greifengespann. Der Wagen ist dem vorigen gleich, nur sind um die Räder breite blaue Reifen gelegt. Ob Metallbeschlag? Braungelb, graugelb, weiß, mit dunkel eingesetzten Fellhaaren sind die Grundfarben der Greife; noch reichere Farben, zu denen namentlich noch blau und rote Tüpfelung tritt, schmücken die großen Schulter- und die kleinen Kopfflügel. Ein hochrotes Halsband, an jeder Seite von einer Reihe roter Pünktchen begleitet, trennt den Löwenkörper von dem kleinen steil emporgerichteten Raubvogelkopf. Breite rote Zügel laufen um die Kehle der Greife und werden diesmal wie es scheint, wirklich von der vorderen Frau so gehalten, daß die Linke den einen, die hinten um die zweite Gestalt auf dem Wagen herumgeführte Rechte den andern Zügel hält. Die Lenkerin legt sich weit zurück, als strenge sie sich an, das Gespann zum Stehen zu bringen oder vor der Fortbewegung noch einen Augenblick zurückzuhalten. Ein graues gelbgesäumtes Gewand deckt sie, eine Mütze mit ähnlich gefärbtem Saum den Kopf. Ein rotes, weiter oben ein graues Armband zeigt sich nahe dem Knöchel der Hand. Ganz anders ist die zweite Figur. Völlig eingewickelt wie der Tote auf Taf. III steht sie steif und ganz unbewegt, gerade aufgerichtet, da, die Hände unter dem eng umgelegten Gewand fest angeschlossen. Den Kopf deckt eine eigentümliche Mütze, tellerartig, oben weiter vorspringend, unten weiß, oben blau, mit langem von ihr ausgehendem Büschel, wie ihn in der kretisch-mykenischen Kunst Greife und andere übernatürliche Wesen dämonischer Art tragen. Das Auffälligste ist aber die Gesichtsfarbe dieser Gestalt, die völlig fahl, erdfarben erscheint. Kein Zweifel, daß hier aber-

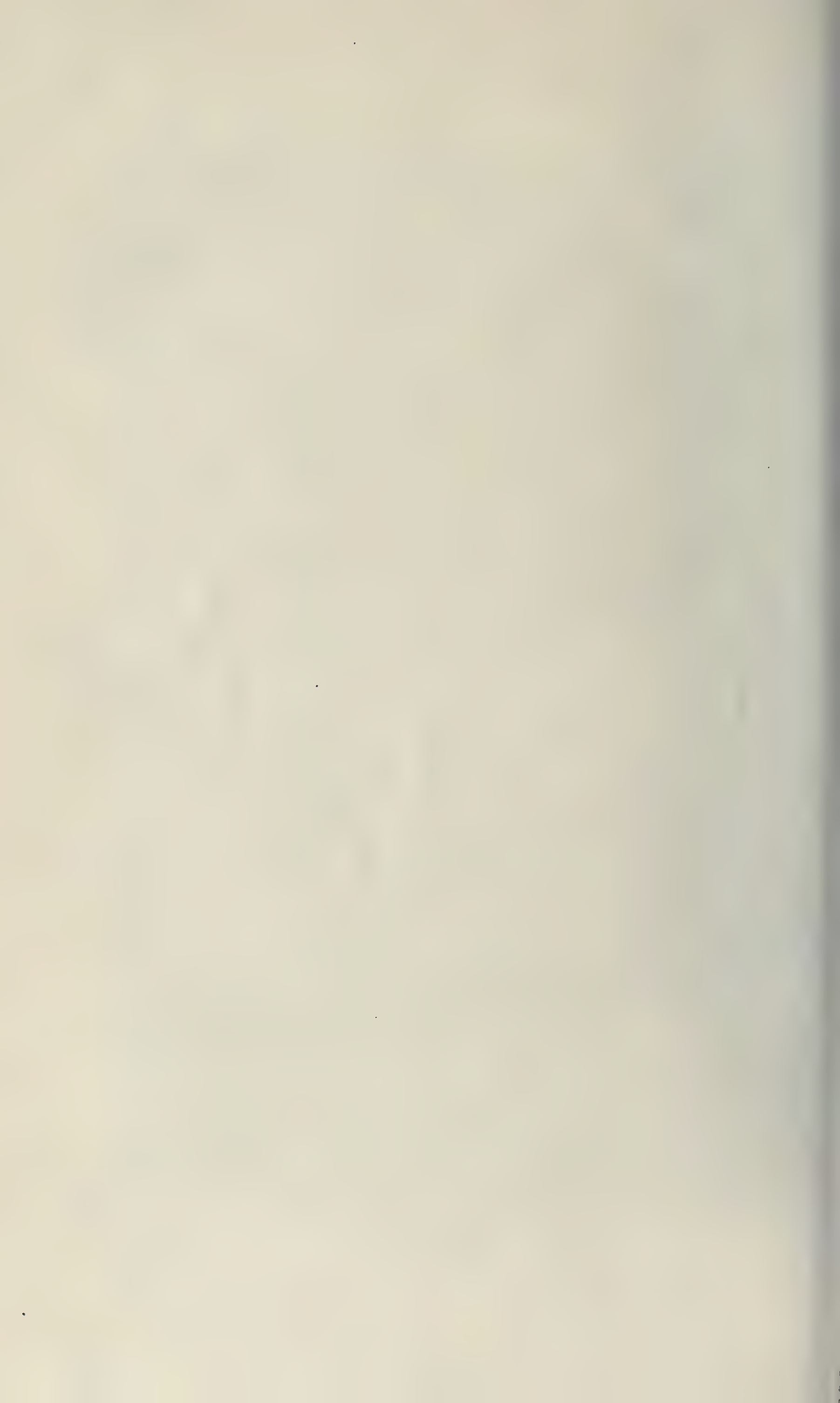
mals der Tote gemeint ist, wie er auf dem von übernatürlichen Wesen gezogenen Wagen feierlich davonfährt! Und gewiß hat Paribeni recht, wenn er in dem merkwürdigen bunten Vogel von gelber Grundfarbe, mit blauen Schwung- und Schwanzfedern, der von links auf ihn zuflattert und sich gerade auf den Flügelrand des hinteren Greifen niederzulassen scheint, die vom fahlen Toten gelöste Seele, seinen Ba nach ägyptischer Ausdrucksweise, erkennt: einem Vogel, wie er in der Wirklichkeit so in der Mittelmeerwelt nicht vorkommt. Für spätere Zeit hat Weicker über die Darstellung der Seele in Vogelgestalt was wir wissen fleißig zusammengetragen (Seelenvogel, namentlich 20—29). Für so frühe Zeit möchte unser Sarkophag das erste Beispiel gegeben haben.[1] Welch eine lehrreiche Reihe, von hier bis zu den Konsekrationsbildern römischer Kaiser!

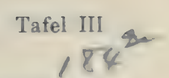
Über die Zeit des Sarkophags hat Paribeni wohl alles gesagt, was sich zurzeit mit einiger Sicherheit sagen läßt (71—75). Da sich aus dem Inhalt des Sarges, nicht intakt und äußerst spärlich, dazu aus verschiedenen successiven Depositionen stammend, sicheres leider nicht entnehmen läßt, sind wir angewiesen auf künstlerische und sachlich-topographische Erwägungen, die uns vereint in die jungmykenische Zeit, etwa in die ägyptische 18.—19. Dynastie bringen, d. h. in die zweite Hälfte des 15., vielleicht auch noch in das 14. Jahrhundert. Wichtig ist, daß im Palast von Hagia Triada als letzter Wandbewurf Reste von Malereien gefunden sind, deren große stoffliche und künstlerische Ähnlichkeit mit den Malereien des Sarkophags sich sofort aufdrängt, so daß was für den Palast gilt, auch für den Sarkophag im großen und ganzen Geltung

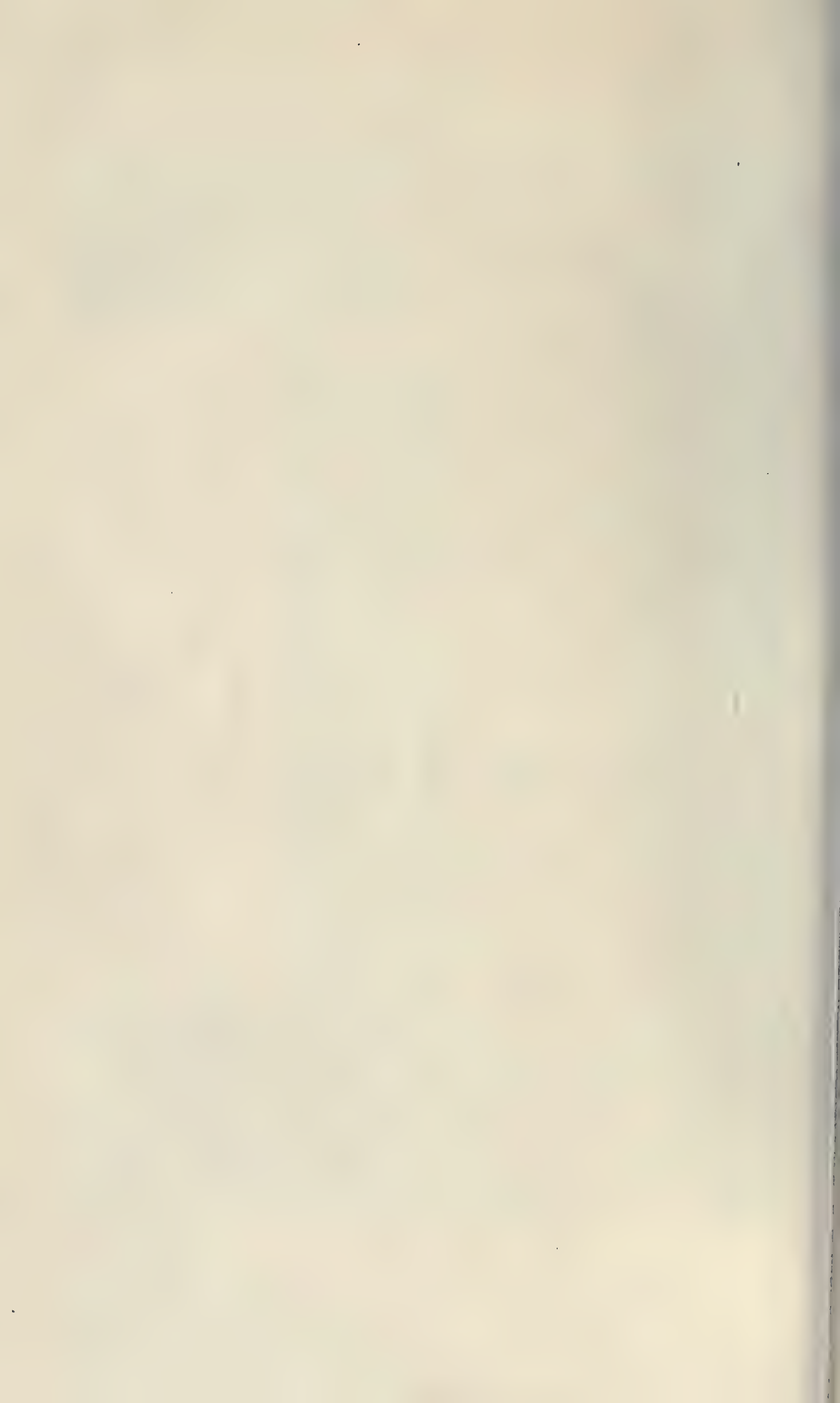
[1] Nach Beendigung des Drucks kommt mir A. J. Reinachs Behandlung des Sarkophags zu Gesicht (*Rev. archéol.* 1908, II, 273—283). Reinach fußt ebenfalls schon auf Paribenis Veröffentlichung; er bezweifelt, daß die oben beschriebene Gestalt und der Vogel von P. mit Recht auf den Toten bezogen seien, verzichtet jedoch auf einen eigenen Erklärungsversuch.

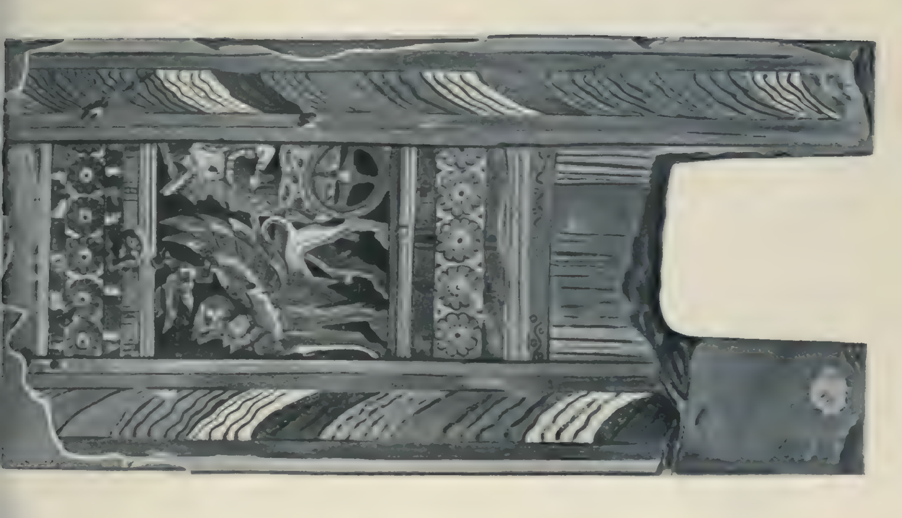
184

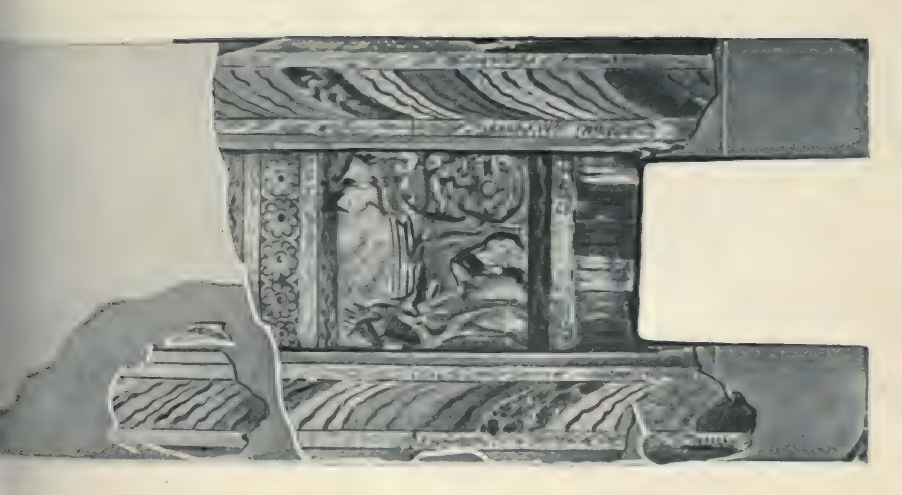


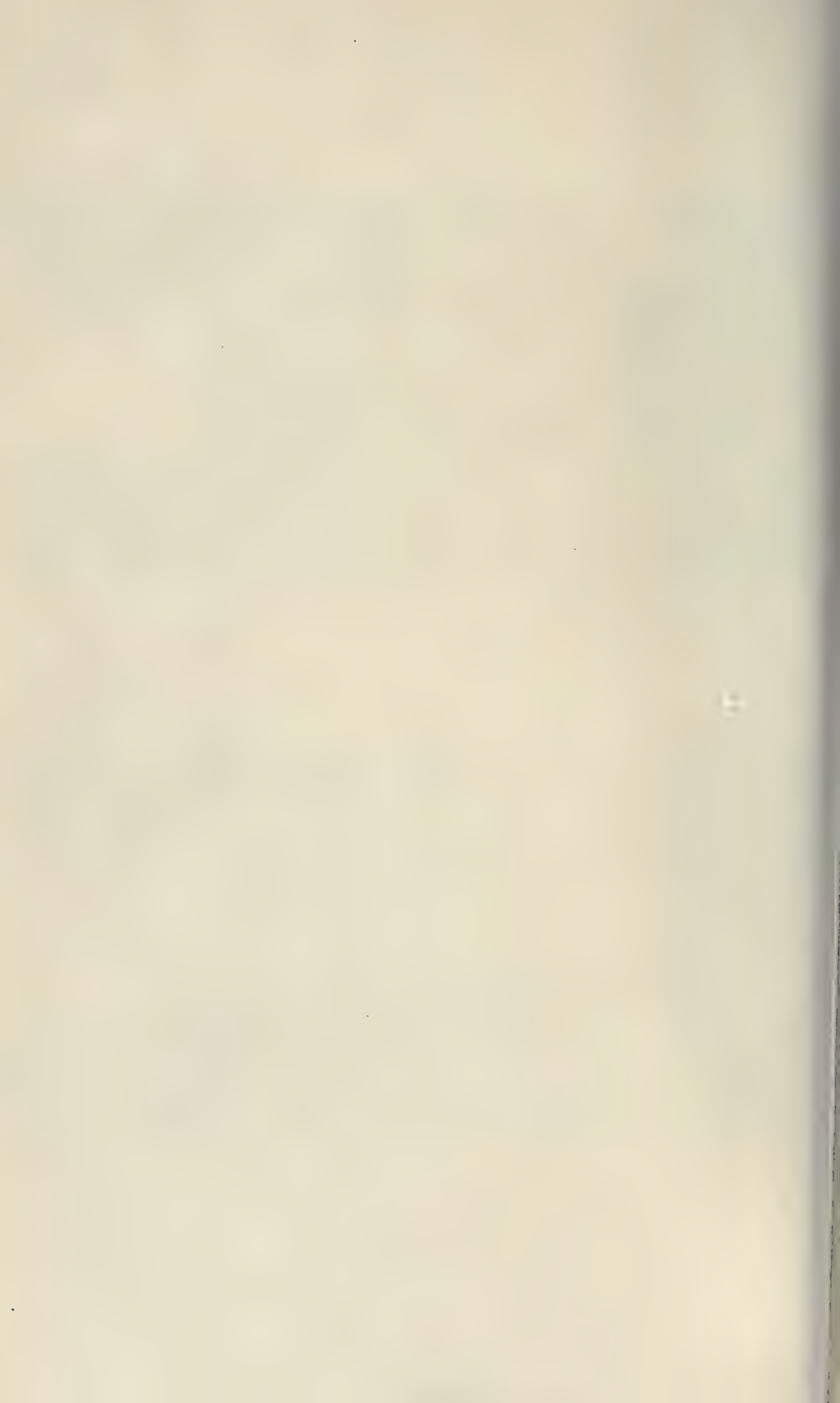












haben muß. Paribeni bildet einige der wichtigsten Proben ab: so auf S. 70 einen Phorminxspieler, dem eine Frau folgt, die am Tragholz eine in Zonen geteilte Situla trägt; beides völlig dem Sarkophag gleich. Ebenso einige Reste anderer Darbringungen, Prozessionen usw. Auch im Palast von Knossos fehlt es nicht an Parallelen aus dieser Periode, die Evans als *Late Minoan III* bezeichnet. Näher einzugehen auf die Begründung der Chronologie würde an diesem Ort zu weit führen. Ebensowenig möchte ich diesen Anlaß benutzen, um eingehender als es bei der beschreibenden Erklärung ohnehin hat geschehen müssen, die kunstgeschichtliche Bedeutung des einzigartigen Monuments zu besprechen, zumal Paribeni auch da mit richtigem Urteil das zunächst Nötige gesagt hat.

Noch lange wird der Sarkophag die Forschung beschäftigen und dankbar als ein fester Punkt benutzt werden, nicht nur bei religions- und kunstgeschichtlichen Fragen, sondern auch bei Lösung der frühgeschichtlichen und ethnologischen Probleme, welche Kreta noch birgt. Ich habe bei der Erklärung mich durchweg der griechischen Analogie bedienen müssen, stets den Blick später Bekanntem zuwenden. An einen radikalen Bevölkerungswechsel zwischen diesem Denkmal und dem Kreta des letzten Jahrtausends v. Chr. glaubte ich schon bei der ersten Behandlung des Sarkophags nicht, tue es jetzt noch weniger.[1] Und aufwärts? Einheitlichkeit und Kontinuität der Entwickelung des Haus- und Palastbaues in Kreta hat Noack durch seine scharfsinnige Untersuchung[2] doch wohl erwiesen. Weitere Grabungen, namentlich im Westen der Insel werden und müssen uns Licht bringen.

---

[1] Womit natürlich „achäische“ und dorische Zuwanderungen nicht in Frage gestellt werden sollen, mögen sie nun mit Dörpfeld früher oder nunmehr mit Mackenzie (*Brit. Ann.* XIII, 423—445) später gesetzt werden. S. τ 175—177.

[2] Ovalhaus und Palast in Kreta. 1908.

The tabu-mana formula as a minimum definition of Religion

By **R. R. Marett**, M. A., Fellow of Exeter College, Oxford

Scope of the paper. This paper is little more than a summary of an address recently delivered before the Third International Congress for the History of Religions at Oxford. That address in its turn consisted mainly in a systematic restatement of views put forward in three published essays, *viz:* 'Pre-animistic Religion' in Folk-lore, June 1900; 'From Spell to Prayer' in Folk-lore, June 1904; and 'Is Tabu a Negative Magic?' in Anthropological Essays presented to Edward Burnett Tylor, Oxford, 1907. All these papers are reprinted in my book The Threshold of Religion, London, Methuen & Co., 1909. Such novelty as there may be in these views attaches chiefly to two antagonisms: (1) dissatisfaction with Tylor's theory that animism (in his sense of the term) provides 'a minimum definition of Religion'; (2) dissatisfaction with Frazer's theory that Magic and Religion have, from the standpoint of origins, nothing in common.

In what follows I have depended for illustrative matter almost exclusively on two authorities, *viz:* R. H. Codrington, The Melanesians, Oxford, 1891, and E. Tregear, The Maori-Polynesian Comparative Dictionary, Wellington, New Zealand, 1891. My remarks, however, are intended to apply not merely to the Pacific region, but to the world of so-called 'savagery' in general. I distinguish a stage of 'savage', 'primitive', or, as I should prefer to call it, 'rudimentary' religion; and to the phenomena of this stage I conceive *tabu* and *mana* to be applicable as categories, *i. e.* classificatory terms of the

widest extension. No attempt, however, can be made here to show by induction that ideas corresponding to *tabu* and *mana* are of world-wide distribution. This must be taken for granted; though I may perhaps be allowed to say that I am in possession of enough evidence to justify me in my own eyes in making a tentative generalization to this effect. I proceed to deal with my subject under two heads:

A. Tabu and Mana as severally the negative and positive modes of the Supernatural. — It can, I would maintain, be shewn by induction that rudimentary reflexion recognizes, if not for the most part abstractly, yet at any rate in its concrete presentations, a distinctive aspect of the universe of experience, wherein it appears unaccountable and awful. I have elsewhere (Anthrop. Essays, 227) noted, for instance, how the Pygmy Bokane when confronted with particular cases, or rather types of cases, could determine with great precision whether *oudah*, 'the mysterious' (if so vague a notion is translatable into our terms at all), was there or not. Meanwhile to find a word whereby science may characterize this aspect is not easy. *L'idée du sacré* is becoming a favourite expression with French writers, but, whereas the French *sacré* bears the double sense of 'holy' and 'damned', the English 'sacred' wholly lacks the latter meaning; whilst in any case the etymological source of these words, *viz:* the Latin *sacer*, is equivalent rather to *tabu*. 'Supernormal', or 'extranormal', is a straightforward term, but one that lacks mystic associations. 'Uncanny' has this advantage; but it is possessed in a more eminent degree by 'supernatural', an expression consecrated by long usage to mystic contexts of all kinds. Hence I decide to use the term 'supernatural' in this connexion, though it must be clearly understood that there is no intention to impute to the savage any abstract conception of the uniform 'nature' postulated by civilized thought.

The supernatural, taken in this sense, has two existential modes, a negative and a positive. On its negative side it is *tabu* = 'not to be lightly approached' (*cf.* Codrington, 188). The prohibition is not against all dealings whatever with the supernatural (else all cult would be impossible), but against all heedless and profane dealings. An examination of the usage of the term in the Pacific region, or of that of kindred terms in this part of the world, will show that this is the root-meaning, although in certain contexts the idea may come to have a more or less specialized, and sometimes a more or less positive, signification. On its positive side the supernatural is *mana* = 'instinct with wonder-working power'. (Or it may be said to 'have' *mana*, the word being noun as well as adjective; though this is to neglect the local usage, which makes a certain distinction between 'being' and merely 'having' *mana*, *cf.* Codrington, 191.) The mystic power, be it noted, is there, whether exercised or not; *mana* may be dormant or potential. An examination of the usage of the term or its equivalents will show that the notion of power is fundamental, and also that it always stands for what both Codrington and Tregear actually term 'supernatural' power (*cf.* Codrington, 118 *sqq.*, Tregear, *s. v. mana*).

If I am right, then, we get a *tabu-mana* formula capable of exhaustively expressing the universal nature of the supernatural, so long as its nature (as opposed to its value) is in question. It remains to add that there are other terms, not infrequently the outgrowths of *tabu* and *mana*, which arise to express value. *Tabu* and *mana* register descriptive judgments; the others register normative judgments. The former exhibit the supernatural in its first, or existential, dimension, the latter exhibit it in its second, or moral, dimension. Thus *tabu* implies holiness and defilement alike. On the other hand, plenty of words are to be found in savage vocabularies that embody the separate meaning of 'pure' and 'impure' in the

religious sense. Sometimes mere difference of intensity would seem capable of developing into difference of moral worth, *e. g. buto* which wavers between 'very sacred' and 'abominable', Codrington, 31. Again, *mana* is supernatural power for good or for evil, to bless or to curse, to heal or to hurt. On the other hand, moral valuations create a terminology of their own in this direction also, *e. g. Makutu*, personified witchcraft dwelling with the wicked goddess *Miru*, of whom Tregear *(s. v. Miru)* writes, 'the unclean *tapu* was her power *(mana)*'; or *otgon*, the malignant exercise of *orenda* (equivalent to *mana*), which, according to J. N. B. Hewitt, Amer. Anthropologist (1902) N. S. IV 37*n.*, is steadily driving the latter term out of use; whilst for Australian exx. see my paper in Anthrop. Essays, 225 *sqq.* I would further maintain that our terms 'Magic' and 'Religion', though perhaps in ordinary parlance they do not always have a normative function (since we may speak of false religion, or again of white magic), ought for purposes of science to be assigned an evaluatory use, in view of the fact that a closely corresponding disjunction of moral import runs through the hierological language of the world. A corollary is that the term 'magico-religious' (though doubtless convenient as conveying the implication that Magic and Religion have a common source in the recognition of the supernatural) is not strictly applicable to the supernatural conceived merely as *tabu-mana*, since in this its existential capacity the supernatural is not both magical and religious, but neither magical nor religious.

B. The *tabu-mana* formula in its relation to Tylor's theory of animism. — The term animism has been used in two senses. Spencer gives it the wide sense of the attribution of life and animation; Tylor the narrower sense of the attribution of 'soul', 'spirit', or 'ghost', which in any of these forms has the 'vaporous materiality' of a dream-image. To keep apart the Spencerian sense I have invented

(Pre-animistic Religion, 171) in its place the term 'animatism', which has obtained a certain currency. Here I am concerned solely with the Tylorian sense of animism.

Now I am inclined to suspect that in the Pacific region manifestations of the supernatural are to be found which natives would regard as *tabu* and *mana* without putting upon them any animistic interpretation in the Tylorian sense. Thus I have Dr. Seligmann's authority for stating that in New Guinea a yam-stone would be held capable of making the yams grow miraculously, quite apart from the agency of spirits. Such phenomena I have named 'pre-animistic', and the term has found favour; though perhaps it is unfortunate in so far as it imports a chronological distinction where genetic problems are better ruled aside. Meanwhile, Codrington's evidence goes to show that in Melanesia at all events the *tabu-mana* view and animism do coexist in a fairly harmonious system of ideas. Thus, to confine our attention simply to *mana*. this wherever it occurs is referred to one of two or three originating sources, *viz:* (1) the 'ghost' of a dead man; (2) a 'spirit' that was never a man (such spirits, however, not always displaying the Tylorian requirement of a ghost-like appearance, being sometimes 'grey like dust', as a native put it (Codrington, 151), but sometimes having the ordinary corporeal figure of a man, the product not of animism but of anthropomorphism); (3) a living man. The third possibility, however, is arrived at constructively and by a process that the native logic ignores. When a man has *mana* (which, by the way, resides in his spiritual part or 'soul', Codrington, 191) a ghost or spirit has inspired *(manag)* him, and he speaks no longer of 'I' but of 'we two', Codrington 210, 153. On the other hand a man of power becomes as such a ghost of power when he is dead, though as ghost he has the power in greater force than when alive, Codrington, 258. Nevertheless, the native logic distinguishes between the case of a man and that of a ghost

or spirit. Of the former you can merely say that he 'has' *mana*. not that he 'is' *mana*. Codrington, 191. On any view of the matter, however, animism, it is clear, has in Melanesia assumed responsibility for all manifestations of supernatural power.

Nevertheless, as contrasted with *mana* or *tabu*. animism is not so well suited to provide rudimentary religion with its ultimate category, because the former is coextensive with the supernatural, whilst the latter is not. Animistic terminology pertains to what might be called the natural philosophy of the rudimentary intelligence. It carries us far beyond the limits of that specific experience which is the common root of Magic and Religion. This may be illustrated from Melanesia, the rudimentary philosophy of which abounds in nice distinctions of the animistic order. Thus a yam lives without intelligence and therefore has no 'soul' *(tarunga).* A pig has a soul, and so likewise has a man, but with the difference that when a pig dies he has no 'ghost' *(tindalo),* whereas a man's soul becomes a ghost. Ordinary ghosts, however, are not *mana.* Only a great man's soul becomes on his death a 'ghost of worship'. As regards a spirit *(vui),* its nature would seem to be the same as that of a soul or at any rate a human soul, but it invariably is *mana* (Codrington, 249, *cf.* 123—126). Thus only the higher grades of this animistic hierarchy rank as supernatural beings, and they are this not in virtue of their soul-like nature, but solely by reason of their being *mana.* Moreover, it must be noted that *mana* stands for that which, whilst quite immaterial, wavers between the impersonal and the personal; so that it can itself stand for a great deal to which we are apt to apply our terms 'soul', 'spirit', and the like, though there is never the implication of a wraith-like appearance. For Polynesian examples Tregear may be consulted, *s. vv. mana*, *manawa.* From meaning 'indwelling power' *mana* passes into 'intelligence', 'energy of character',

'spirit'. The kindred word *manawa (manava)* expresses 'heart', 'the interior man', 'conscience', 'soul'. Other compounds yield terms for 'thought', 'memory', 'belief', 'approval', 'affection', 'desire' — in short provide the native psychologist with an elaborate vocabulary. Meanwhile, that *mana* is quite immaterial may be illustrated from a story that thas just reached me from a correspondent, Mr. Hocart. He finds that the native of the Solomon Islands has no objection to let him take down the words of a *mana* song. To learn them does not confer the *mana*. You must pay money to the owner of the *mana*, and he *ipso facto* will transmit to you the *mana* — the 'good will', as we say in English.

When therefore the object in view is to frame what Tylor calls a 'minimum definition of Religion' (Primitive Culture, 4th edit., I 424), the *tabu-mana* formula appears to possess several advantages as compared with animism. (1) *Tabu* and *mana* are coextensive with the supernatural. Animism is too wide. (2) *Tabu* and *mana* are homogeneous. Animism tends to divagate into more or less irreducible kinds, notably 'soul', 'ghost', and 'spirit'. (3) *Mana*, the positive mode of the supernatural, whilst fully adapted to express the immaterial and unseen, nevertheless, conformably with the incoherent state of rudimentary reflexion, keeps in solution the distinction between the impersonal and the personal, and, in particular, would not seem to allow the notion of a high individuality to precipitate. Animism, on the other hand, tends to lose touch with the supernatural in its more impersonal forms, and is not suited to express its transmissibility, nor indeed its immateriality; but, owing to the uniqueness attaching to the dream-image, is capable, at a rather advanced stage of rudimentary culture, of representing supernatural agents of high individuality with some distinctness, though perhaps never so successfully as anthropomorphic theism is ultimately capable of doing.

Concluding observations from a genetic standpoint. — In the foregoing enquiry the search has been for classificatory categories applicable to rudimentary religion as a whole. The subject, it was assumed, is to be treated as if it corresponded to a single level of human experience, and, moreover, is to be treated merely in a classificatory way, *i. e.* by arrangement of the matter under synoptic headings. In the present state of the science of Comparative Religion it appears somewhat premature to attempt more. Eventually, however, when better material is at hand, and more attention is paid by competent thinkers to this branch of study, we may hope to see the history of Religion dealt with genetically — no simple matter, let it be observed, since not only must the central or 'orthogenic' line of human evolution be traced, but full allowance must be at the same time made for the endless lateral developments to which the spreading 'family tree' of our culture has given birth When this comes to be done, it may well happen that, at certain points along the central line of growth or one of the side-lines, *mana* will have to give way to some specialized form of animistic conception. The key to religious evolution is doubtless to be sought in social evolution. When, therefore, as in Australia, society is deficient in persons of marked individuality, then it is probable that the supernatural will be apprehended under relatively impersonal forms (though as a matter of fact Australia provides curious exceptions to this generalization). The same law would seem to hold good in that Pacific region where *tabu* and *mana* are at home. Thus in the New Hebrides where the culture is backward, the prevailing animistic conception is that of the 'spirit' *(vui)*, a being often nameless and almost without exception of feeble individuality. On the other hand, in the Solomon Islands, where the culture is more advanced, the religious interest centres in the 'ghost of power' *(tindalo mana)*, which is usually the departed soul of some well-

remembered man. Here, then, with the social evolution of the hero, a hero-worship has superinduced itself on a polydaemonism redolent of 'democracy'. So much for genetic considerations touching rudimentary religion. If we permit ourselves for a moment to glance forward to what I shall simply term 'complex' religion, it may be noted that animism never succeeds in sweeping the more impersonal conception of the supernatural clean out of the field; nor is this done either by anthropomorphic theism, the offspring, be it remarked, of 'animatism' rather than of the Tylorian animism. Buddhism is the standing instance of a complex religion which exalts the impersonal. It is, again, significant that a religious thinker such as Plato, with all his interest in 'soul' and in the subjective generally, nevertheless hesitates between a personal and an impersonal rendering of the idea of the divine. Thus the ambiguity implicit in the notion of *mana* persists to some extent throughout the history of Religion. In the meantime, all religions, rudimentary or complex, can join in saying with the Psalmist that 'Power belongeth unto God'.

Mumienverehrung auf einer schwarzfigurig attischen Lekythos

Von **R. Hackl** in München

Eine bisher im griechischen Kunstkreis nicht bekannte Kultdarstellung bietet eine neu erworbene Lekythos[1] der Münchner Vasensammlung.



Fig. 1

Ein rechteckig projiziertes, offenbar walzenförmig zu denkendes Gebilde mit daraufgesetztem bärtigen Kopf steht

[1] Fundort unbekannt. Höhe 0,17, größter Umfang 0,235 m. Ungebrochen. Ton hellgelb, Firnis schwarz Auf der Schulter typische Darstellung: Hahn (in Silhouette mit roten Querstreifen) zwischen zwei aufrechtstehenden gestielten Efeublättern. Das nach oben von einem Punktkettenband abgeschlossene Hauptbild nimmt die vordere Hälfte des Gefäßbauches ein. Die Zeichnung ist im ganzen etwas flüchtig, ohne jedoch undeutlich zu sein. Innenzeichnung und Konturen teilweis geritzt, rot aufgesetzte Details. — Abbildung nach Zeichnung von K. Reichhold.

aufrecht nach rechts gewandt. Der mächtige fast wagrecht getragene Bart ist rot gemalt; das Haar fällt geschlossen in den Nacken herab. Über der Stirn erheben sich drei rundliche Tupfen, die wohl Blätter eines Kranzes bedeuten sollen. Der tektonische untere Teil der Figur ist mit eingeritztem Netzwerk und darein gesetzten Punkten verziert.[1] Das soll wohl eine kreuzweise Umwickelung mit Binden, eine umhüllende geflochtene Matte oder wenigstens eine derartige Bemalung bedeuten. Vom oberen Abschluß des tektonischen Teils der Figur gehen beiderseits Punktblättchenzweige aus. Rechts von der Figur, ihr zugewandt, knien zwei Männer (der erste scheint bärtig), links von der Figur kniet abgewandt ein dritter (sein Hinterteil und seine Füße sind verdeckt, seine Knie berühren den Boden nicht, offenbar nur aus Nachlässigkeit des Malers). Alle drei neigen den Oberkörper nach vorne, legen die flache Rechte vor die Stirne und senken die flache Linke zum Knie. Das bis in den Nacken reichende Haar schmückt eine rote Binde. Jeder trägt nur einen kurzen Lendenschurz, der mit roten Tupfen und geritztem Kreuz geziert ist. Der mittlere hat über dem oberen Schurzrand am Bauch eine eingeritzte Spirale.[2] Ein Erklärungsversuch hierfür folgt später. Über den Knienden sind zwei Gewänder (Mäntel) aufgehängt.

---

[1] Diese Netzverzierung findet sich auch auf den omphalosartigen Altären tyrrhenischer Amphoren (s. Thiersch *Tyrrhenische Amphoren* S. 133 und Hock *Griechische Weihgebräuche* S. 37). Hock schließt, wie ich glaube, mit Unrecht die Deutung von wirklichem Netzwerk aus, indem er von einem typischen Flächenschmuck der archaischen Vasenmaler spricht. Ich denke mit Thiersch an eine Absichtlichkeit dieser Verzierung. Es wird ein in Wirklichkeit ähnlich gezierter Gegenstand dargestellt sein.

[2] Derartige Spiralen kommen auf attischen Vasen gleicher Epoche auf den Oberschenkeln von Kriegern vor und bedeuten da zweifellos die Verzierung metallner Schenkelschienen, auch in den Fällen, wo letztere nicht weiter charakterisiert sind. Eine solche Deutung ist hier ausgeschlossen.

Wir sehen, fast alles Gegenständliche an dieser Darstellung ist merkwürdig und neu, besonders die eigentümliche Figur sowie die Haltung und Kleidung der Männer. Selbst die Netzverzierung, die Zweige und die aufgehängten Mäntel scheinen hier nicht ohne wichtige gegenständliche Bedeutung zu sein.

Die Figur, wie sie bisher schlechthin genannt werden mußte, birgt das Rätsel. Daß sie etwas Verehrungswürdiges vorstellen muß, ist ebenso klar wie daß die Männer eine kultliche Handlung begehen. Es fragt sich nur, haben wir eine Herme oder einen Dionysos Perikionios (Dendrites), oder eine Mumie vor uns. Eine Herme ist nicht wahrscheinlich, weil Genitalien und Armstümpfe, zwei Charakteristika der Herme, fehlen. Wie steht es nun mit der Deutung als Dionysosidol? Der walzige Schaft, der Kopf mit dem großen Bart, die Blätter über der Stirn und die Zweige — alles paßt sehr gut, dennoch sieht Dionysos Perikionios auf den wenigen uns erhaltenen Darstellungen anders aus.[1] Wesentlich daran ist der Baumstamm oder Pfeiler, meist deutlich mit einem Gewand bekleidet, obenauf eine Maske des Dionysos, mit Reben geschmückt. Nur die Berliner Hieronschale scheint einen vollen Kopf statt der Maske zu geben, das obere Pfahlende ragt aber über den Kopf hinaus. Die von Kern publizierten spät schwarzfigurigen Fragmente zeigen unbekleidete, nur mit Masken und Reben behängte Pfeiler. Immer sind es Mänaden, die das Dionysosbild umtanzen, auf den schwarzfigurigen Fragmenten wenigstens Frauen, die mit Zweigen nahen. Niemals sind Männer dabei; vor allem aber scheint der Klagegestus ausgeschlossen.

Es bleibt also als Deutungsmöglichkeit nur die Mumie übrig. Dieser Erklärung fügen sich entschieden am besten die Einzelheiten wie die ganze Darstellung. Ich stelle zum

[1] Vgl. außer Roschers Lexikon *Arch. Jahrb.* 1896 S. 113 (Kerns Aufsatz) und Furtwängler-Reichhold *Vasenmalerei* I Tf. 37.

Vergleich eine der zahlreichen ägyptischen Darstellungen von Mumienverehrung daneben.[1]



Fig. 2

Wir sehen, die Mumie auf der Lekythos gibt den Charakter des eingewickelten Körpers recht gut, wenn auch die einzelnen Körperformen nicht zum Ausdruck gebracht sind wie auf der ägyptischen Darstellung; auch die Füße fehlen dort. Die Mumie der Lekythos trägt auch keine Perücke und keinen künstlichen umgebundenen Bart, sondern beides natürlich nach Griechenart. Ob die Blätter über der Stirn einfach einen Kranz andeuten sollen oder vielleicht eine mißverstandene Nachahmung des sogenannten ägyptischen Salbkegels sind (der ja den Ägyptern selbst ziemlich früh schon nicht mehr recht verständlich war), vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls aber wäre auch die Bekränzung der Mumie nichts Auffallendes, ebensowenig wie die Beigabe der Zweige. Die Ägypter stellen Bukette neben die Mumie, wie unsere Abbildung zeigt, und

[1] Die Abbildung ist ein Ausschnitt aus einem Wandgemälde des *tombeau des graveurs à Sheikh Abd-el-Gournah*, publiziert in *Mission archéologique française du Caire* Tome V pl. VIII.

bei den Griechen sind Kränze und Zweige eine reguläre Totenbeigabe.

Von ausschlaggebender Bedeutung endlich sind die drei knienden Männer, die zweifellos die Gesten der Totenklage machen. Das Fassen der Hand nach der Stirn ist ein ganz allgemein üblicher Ausdruck der Trauer, von den Griechen so bekannt wie von den Ägyptern. Absolut ungriechisch aber ist das Knien von Männern. Der Grieche steht, sitzt oder kauert allenfalls bei der Totenklage, selbst bei Verehrung der Götter steht er.[1] Die *προσκύνησις* ist echt orientalisch.

Auf der ägyptischen Darstellung sehen wir die eine klagende Frau in derselben Stellung mit genau der gleichen Arm- und Handbewegung (nur das eine Knie ist hochgestellt. Es gibt aber auch ägyptische Bilder, auf denen die klagende Frau mit beiden Knien den Boden berührt, z. B. Erman, Ägypten, II zu S. 432).

Aber nicht nur die Haltung der klagenden Männer ist für griechische Darstellung absonderlich, auch die Entblößung bis auf einen kurzen Schurz muß von besonderer Bedeutung sein. Die Klagenden auf den attischen s. f. Tontafeln und den r. f. Vasen sind voll bekleidet.[2]

Die oben aufgehängten Mäntel scheinen auf eine Entkleidung vor dem Klageakt hinzuweisen[3] (daß nur zwei statt drei Mäntel angegeben sind, dürfte Nachlässigkeit des Malers

[1] Einige wenige Ausnahmen (bei Verehrung der unterirdischen Götter oder von seiten Schutzflehender und Verzweifelter) siehe Stengel *Kultusaltertümer* S. 73f. in I. v. Müllers Handbuch. Knien bei der Totenklage kommt gelegentlich vor: z. B. auf geom. Vasen (Louvre, Pottier Album A 575; Athen Nat. Mus. 803 u. 804) und auf weißgrundigen Lekythen (Athen Nat. Mus. 1930 u. 1934; *Amer. Journal* 1886 Tf. XII u. a. m.). In all diesen Fällen scheinen die Knienden aber Frauen zu sein.

[2] Einen Schurz trägt auf attischen Darstellungen allenfalls der Arbeiter; auf ionischen Denkmälern dagegen kommt der Schurz auch sonst vor. Siehe Zahn *Ath. Mitt.* 23 S. 53.

[3] So pflegt Herakles auf den archaischen Vasen sein Mäntelchen vor dem Löwenkampf an den nächsten Baum zu hängen.

sein). Es ist demnach nicht ausgeschlossen, daß auch in der auffallenden Bekleidung eine Nachahmung ägyptischer Vorbilder beabsichtigt ist. Auf unserem ägyptischen Beispiel trägt der eine Priester, der das Weihwasser spendet, nur den Schurz, die beiden anderen außer dem Schurz noch einen Mantel. Die sonderbare Spirale am Bauch des mittleren Klagenden der Lekythos soll vielleicht nichts anderes sein als die Wiedergabe des abstehenden Gurtzipfels, den die ägyptischen Schürzen vorn am Bauch zeigen.

Ob die Klagenden der Lekythos Angehörige oder Diener des Toten oder Priester sind, ist nicht zu entscheiden.

Wir haben konstatiert, daß auf unserer Lekythos direkte Nachahmung ägyptischer Elemente fortwährend verquickt ist mit Übertragung und Umänderung derselben in griechische Verhältnisse und Anschauung.

Wie kommt aber die Bestattungszeremonie einer Mumie auf eine attische s. f. Lekythos, die um 500 zu datieren ist? Daß die Lekythen in besonderer Beziehung zum Totenkult stehen, ist bekannt; auch der Hahn auf der Schulter mag in diesem Sinne gedeutet werden. Indes dadurch ist die Darstellung eines ausländischen Totenkults noch nicht begründet. Irgendein näheres Interesse an der ägyptischen Mumifizierung müssen die Griechen um die Wende des 6. Jahrhunderts doch schon gehabt haben, sonst hätte der Maler einer an und für sich unbedeutenden Lekythos doch nicht diese Darstellung wählen können.

Bei der Frage kommt uns ein kleines ägyptisches Denkmal zu Hilfe, ein sogenanntes Uschebtifigürchen aus Fayence, wie sie die Ägypter in großer Zahl dem Toten ins Grab mitzugeben pflegten, damit sie ihm im Jenseits dienstbar seien. Diese Figürchen haben ebenfalls Mumiengestalt genau so wie der Tote selbst. Das merkwürdige an dem hier (Fig. 3) wiedergegebenen Uschebti[1] ist der archaisch griechische Kopf mit

[1] Den Hinweis auf dieses wichtige Denkmal verdanke ich Herrn Prof. Frhrn. von Bissing, der es aus eigener Anschauung kennt. Es be-



Fig. 3

Spitzbart und Haarrolle, während der Körper auf ägyptische Art mit deutlich durchscheinenden Körperformen mumifiziert ist. Dieses Figürchen, bis jetzt allerdings ein Unikum, lehrt uns, daß bereits in archaisch griechischer Zeit die Mumifizierung von Griechen in Ägypten vorkam. Und dies war wohl nicht einmal etwas so Außergewöhnliches, sonst zeigte es sich nicht an einem Uschebti, die zur ägyptischen Massenware gehören, die immer dieselben Typen wiederholen und in Formen hergestellt wurden. Es kann nur ein Zufall sein, daß uns nur das einzige mit Griechenkopf erhalten ist, es muß deren eine größere Anzahl gegeben haben.

Es kann auch nicht allzusehr verwundern, daß in Unterägypten ansässige Griechen sich die Bestattungsweise der Ägypter aneigneten. Die vorzügliche Konservierungsmethode für den Leichnam wird den Griechen gefallen haben, so daß sie dieselbe auch ihrem eigenen Leibe zugute kommen ließen.

Aus unserer Lekythendarstellung im Zusammenhang mit dem Mumienfigürchen auf Fälle von Mumifizierung im eigent-

---

findet sich im Museum zu Kairo und ist publiziert von Maspero in *Annales du service des antiquités* Tome III (Text S. 186 und beigegebene Tafel). Hiernach unsere Reproduktion. Höhe 0,18 m. Gefunden in der Pyramide des Ounas zu Sakkarah. Der Entstehung nach gehört es in saïtische Zeit.

lichen Griechenland zu schließen, wäre entschieden zu weit gegangen. Unser Lekythenmaler brauchte ja bloß aus eigener Anschauung die Mumienbestattung von Griechen im Delta zu kennen; ja nicht einmal dies, eine bloße Abbildung, die er irgendwo gesehen hat, kann ihn zu seiner Darstellung veranlaßt haben. Wie weit er seinem Vorbild im einzelnen gefolgt ist, läßt sich natürlich nicht sagen, aber soviel scheint gewiß, daß er eine griechische Mumie und griechische Trauernde nachgebildet hat; denn den ägyptischen Typus verstanden die Griechen schon in archaischer Zeit recht gut zu charakterisieren, wie die Busirisbilder erweisen. Jedenfalls haben auch die Leute in Athen gewußt, worum es sich bei unserem Lekythenbild handelt. Daß die Lekythos zu einem besonderen Zweck, etwa in bezug auf die Mumifizierung einer bestimmten griechischen Person hergestellt worden ist, glaube ich nicht. Die ganze Art der Malerei wie des Gefäßes selbst fügt sich sehr gut in den großen Kreis der attisch s. f. Lekythen, die eine Vorliebe für absonderliche und interessante Bilder haben

Es scheint also, daß Griechen bereits um 500 auf ägyptische Art bestattet worden sind und daß ein gleichzeitiger attischer Vasenmaler eine diesbezügliche Darstellung gemacht hat, auf der die ägyptischen Elemente noch unverkennbar, die Anpassung an griechische Verhältnisse aber ebenso deutlich sind. Maspero hat im Text zur Publikation des Uschebtifigürchens an die Nachbildung einer griechisch-ägyptischen Statue des Osiris aus hellenistischer Zeit gedacht. Diese Annahme ist aber durch den sicher archaischen Typus des Griechenkopfes ausgeschlossen, was Maspero entgangen ist. Einen ähnlichen Gedanken bezüglich unseres Lekythenbildes möchte ich hier aber doch nicht unterdrücken. Könnte auf der Lekythos nicht eine Osiris-Dionysos-Verehrung dargestellt sein? Sollten die mit den Ägyptern in Berührung kommenden Griechen nicht schon in so früher Zeit die große Verwandtschaft ihres Dionysos mit dem als Mumie verehrten Osiris er-

kannt und dieser Anschauung auch im Bilde Ausdruck verliehen haben?

Wie Osiris ist ja auch Dionysos Zagreus ein Vegetationsgott, der stirbt und unter großen Klagen bestattet wird, um später wieder aufzuerstehen. In unserem Falle wäre also lediglich die Bestattungsform aus dem ägyptischen übernommen zu denken. Das mag seine Erklärung darin finden, daß gerade die Mumifizierung die geeignetste Art der Beisetzung schien für einen Toten, dessen Wiederaufstehung erwartet wurde.

Eine neue Seelenvogeldarstellung auf korinthischem Aryballos

Von **R. Hackl** in München

Weicker hat in seiner sonst trefflichen Arbeit über den „Seelenvogel in der griechischen Kunst“ entschieden zu stark verallgemeinert. Jede Darstellung eines Vogels mit Menschenkopf ist ihm ein Seelenvogel. Richtig ist es, jeden Menschenkopfvogel als Sirene zu bezeichnen, weil es sich hier um einen antiken Gattungsnamen handelt, der uns durch die Literatur, durch die Vasendarstellungen des Odysseusabenteuers und sogar durch Beischrift zu einem im Tierfries einer attischen s. f. Hydria (Weicker S. 20) rein dekorativ verwendeten Menschenvogel bezeugt ist. Die moderne Bezeichnung „Seelenvogel“ aber enthält einen Hinweis auf Wesen und Tätigkeit, die nur für eine verhältnismäßig kleine Anzahl von Darstellungen von Menschenkopfvögeln zu konstatieren sind. Nur in den Fällen, wo die Menschenvögel wirklich in der Eigenschaft als Seelenvögel charakterisiert sind, dürfen sie auch so genannt werden, in allen übrigen Fällen nur Sirenen. Es verhält sich mit der Sirene genau so wie mit der Sphinx. Die literarische Überlieferung berichtet uns beidemal von einem Einzelfall, von Odysseus und den Sirenen, von Oidipus und der Sphinx. Beide Geschichten sind uns auch auf antiken Vasenbildern erhalten. Aus anderen Darstellungen erfahren wir, daß Sirenen Menschen entraffen[1], Sphingen Jünglinge in ihren Klauen halten.[2] Diese Vorstellungen stecken auch im Odysseus-

[1] S. Weicker, S. 6 ff.

[2] S. Furtwängler *Sphinx von Ägina* S. 5 im *Münchner Jahrbuch für bild. Kunst* I.

und im Oidipusabenteuer, nur sind sie da zugunsten eines andern Moments zurückgedrängt. Odysseus wäre von den Sirenen, Oidipus von der Sphinx gemordet worden, wären nicht beide die schlauen Griechenhelden gewesen, die durch ihre Klugheit die Dämonen des Todes überwunden haben. So wenig wie wir nun die Sphinx allgemein Todesdämon oder Seelenlöwin nennen werden, so wenig ist jeder menschenköpfige Vogel als Seelenvogel anzusprechen. Zu den wenigen sicheren



Darstellungen, die uns Sirenen in der Eigenschaft als Seelenvögel zeigen, tritt jetzt eine neue, bisher unbekannte Darstellung.

Der obenstehende korinthische Kugelaryballos[1] trägt auf der Vorderseite das hier nach Zeichnung von K. Reichhold wiedergegebene Bild: unten, aber über der Bodenlinie, liegt

---

[1] In Münchner Privatbesitz. Der apfelförmige Aryballos, unten abgeplattet, hat blaßgelben Ton, bräunlichen Firnis, aufgesetztes Weiß und Rot, viel Innenritzung. Höhe 0,1; Umfang 0,285 m. Die Standfläche ist mit mehreren Firnisringen geziert.

auf dem Rücken ein Mann mit leicht emporgerichtetem Kopf und halbgehobenen gestreckten Armen. Ein Schweben in der Luft ist wohl nicht beabsichtigt. Neben ihm steht eine große Sirene, die ihre mächtigen Fittiche wie Schatten des Todes über ihn ausbreitet. Der Mann macht den Eindruck des völlig Hilflosen; er ist ganz in die Gewalt des Todesdämons gegeben, der sich an der Todesangst seiner sicheren Beute zu weiden scheint wie ein Raubtier.

Eine solche Auffassung des Seelenvogels in bildlicher Darstellung war bisher nicht bekannt. Am nächsten steht noch der spät etruskische Skarabaeus[1], der den Seelenvogel im Kampf mit einem liegenden Jüngling zeigt, und das korinthische Tontäfelchen (Weicker, S. 142, Fig. 64), das wohl den vom Tod umschwebten Bergmann darstellt.

Im Kreis der korinthischen Vasenbilder ist unser Aryballosbild überhaupt das erste sichere Beispiel für eine Seelenvogeldarstellung, obwohl es zahlreiche korinthische Vasen und vielfach auch Kugelaryballen mit Sirenendarstellungen gibt.[2]

[1] Weicker, S. 6 und 7, Fig. 2. Dort fälschlich als ostgriechischer Intaglio bezeichnet.

[2] Ein in Form und Stil dem unsrigen nächst verwandter korinthischer Kugelaryballos im athenischen Nationalmuseum (Nr. 281) zeigt auf der Rückseite ein eilig dahinruderndes Schiff, in dem ein stehender Mann zu kommandieren scheint, auf der Vorderseite ein großes Vogelungeheuer mit zwei menschlichen Köpfen, einem weiblichen und einem männlichen. Daß das Schiff nicht etwa als bloße Füllung der Rückseite aufzufassen ist, sondern von vornherein als Teil der Gesamtdarstellung gedacht war, erhellt daraus, daß das rechte Flügelende des Ungeheuers über den Rammsporn des Schiffes hinweggemalt ist, das Schiff also zuerst da war. Es handelt sich in diesem Falle gewiß nicht um das Odysseusabenteuer, sondern um ein Schiffermärchen, in dem ein Schiff einem Untier mit Menschenköpfen und Vogelleib zu entfliehen sucht.

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und China

Von **O. Franke** in Berlin

Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistān und danach über das gesamte östliche Asien hat man nicht mit Unrecht als einen der großartigsten Vorgänge in der Geschichte des menschlichen Geisteslebens bezeichnet. Und zwar nicht bloß wegen der Tatsache, daß ungeheure Ländergebiete dadurch ein neues geistiges Gepräge erhielten, sondern — und vielleicht noch mehr — auch wegen der Art, wie sich dieser Siegeslauf indischer Weisheit vollzog. Im Gegensatz zu allen anderen uns bekannten großen Religionen hat der Buddhismus sich ohne Gewissenszwang und blutige Gewalttat durchgesetzt, allein durch die innere Überzeugungskraft seiner Lehre und durch die opferfreudige Hingebung seiner Bekenner. Es erscheint auffallend im Hinblick auf die Bedeutung und die Eigenart dieser Jahrhunderte währenden religiösen Bewegung, daß die geschichtliche Forschung bis in die neueste Zeit über alle Einzelheiten ihrer Entwickelung völlig im dunkeln war und es zum Teil auch heute noch ist. Indessen ist es vielleicht gerade der Mangel an äußerlich sichtbaren Tatsachen, an Kriegszügen und Schlachten, an Städtezerstörungen und Dynastienwechsel, der den Gang der Geschichte des Buddhismus so schwer erkennbar macht: die nur im Seelenleben der Menschen sich vollziehende Entwickelung bot dem Chronisten zu wenig markante Anhaltspunkte, an die er seine Berichte knüpfen konnte; so ist im Laufe der Zeiten die Wegspur verweht worden, und wie wir heute in den Sandwüsten von Tur-

kistān mühsam den verschütteten Stätten buddhistischer Kultusherrlichkeit nachgraben, so müssen wir, nicht minder mühsam, die Labyrinthe mittel- und ostasiatischer Literaturen durchsuchen, um die Zusammenhänge der historischen Entwickelung zu finden.

Bei dem Bemühen, von der Ausbreitung der buddhistischen Lehre von Indien aus nach Turkistān und China ein klares Bild zu erhalten, sehen wir uns naturgemäß drei großen Fragen gegenübergestellt, nämlich der Frage nach der Zeit, wann diese nach Norden und Osten strebende Bewegung einsetzte, nach dem Wege, den sie nahm, und nach der Form der Lehre, die die wandernden Pilger weiter trugen. Bei dem völligen Versagen der Inder auf dem Gebiete geordneter Geschichtschreibung wird man gut tun, die chronologische Untersuchung am anderen Ende des Weges, d. h. in China, zu beginnen. Es ist üblich geworden, die Einführung des Buddhismus in China in die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zu verlegen; der Kaiser Ming ti von der Han-Dynastie hatte i. J. 61 n. Chr. einen Traum, in dem er eine Statue Buddhas erblickte; infolgedessen sandte er Boten nach Indien, die i. J. 67 mit Schriften und zwei Śramaṇas zurückkehrten. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß sich in dieser Weise die Einführung einer Religion nicht vollziehen kann: es müssen vorher Dinge eingetreten sein, die die Kunde von der fremden Lehre gebracht, ein Verlangen nach ihrer Bekanntschaft geweckt und so den Kaiserlichen Traum erst ermöglicht haben. Bei den chinesischen Geschichtschreibern finden sich auch weitere Angaben hierüber. Die Annalen der Weï-Dynastie (386 bis 532, *Weï shu* Kap. 114 fol. 1 r°) weisen darauf hin, daß Chang Kʻien, der i. J. 126 v. Chr. von seiner großen Entdeckungsreise in Mittelasien zurückkam, von der Lehre Buddhas zuerst erzählte. Ferner habe der General Ho Kʻü Ping auf einem Kriegszuge gegen die türkischen Hiung-nu in West-Kansu um 120 v. Chr. ihre goldene Götterstatue erbeutet. Der

Chronist nimmt als selbstverständlich an, daß es sich hierbei um eine Statue Buddhas handelt; indessen fehlt es bisher an jedem weiteren Anhalt für die an sich nicht sehr wahrscheinliche Annahme, daß schon im 2. Jahrhundert v. Chr. bei den Türkvölkern am Tarim-Becken der Buddhismus bekannt gewesen sei. Dagegen ist die ferner berichtete Tatsache nicht zu bezweifeln, daß i. J. 2 v. Chr. die Kenntnis buddhistischer Sūtras von den Ta Yüe-chi, d. h. dem in Gandhāra residierenden Fürstengeschlechte der Kushān zu den Chinesen gelangte. Leider sind die chinesischen Texte, in denen der Vorgang erzählt wird, so verderbt, daß sich nicht feststellen läßt, ob der Übermittler ein Gesandter der Kushān war, der nach China kam, oder ein solcher des chinesischen Kaiserhofes, der in Gandhāra war.[1] Indessen einen tiefgreifenden Einfluß hat dieses erste Bekanntwerden des Buddhismus in China noch nicht gehabt.[2] „Man hörte in China von Buddhas Lehre“, sagt der Chronist der Weï-Dynastie, „aber man glaubte nicht daran.“ Erst von der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. ab kamen vom Westen her in kaum noch unterbrochener Reihe die gelehrten Mönche, die am Hofe zu Lo-yang (dem heutigen Ho-nan fu)

[1] Eine Übersetzung dieser viel erörterten Angabe der chinesischen Quellen findet sich in der Abhandlung *Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens* (Abhdlg der Königl. Preuß. Akad. d. Wissensch. 1904) S. 92. Eine abschließende Untersuchung aller chinesischen Texte hat Chavannes *Les pays d'occident d'après le Wei Lio* (T'oung Pao 1905, S. 546 ff.) gegeben.

[2] Daran wird auch die Angabe der Annalen der späteren Han-Dynastie (*Hou Han shu* Kap. 118 fol. 22 v°) kaum etwas ändern, wonach seit der Zeit des Fürsten Ying von Ch'u (Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr.) der buddhistische Kultus aufgeblüht sei. Vergl. Chavannes, a. a. O. S. 550 Anm. 1 und *Les pays d'occident d'après le Heou Han Chou* (T'oung Pao 1907 S. 219). Die weiteren Bemerkungen der Han-Annalen an der nämlichen Stelle deuten schon darauf hin, daß man der neuen Lehre in China, was bei der Kürze der Zeit auch nicht anders zu erwarten war, noch ablehnend gegenüberstand. Immerhin ist es bemerkenswert, daß es bereits um das Jahr 65 n. Chr. in Mittel-China (Ch'u lag in der heutigen Provinz Hunan) buddhistische Mönche gab.

ihre heiligen Schriften ins Chinesische übersetzten, und auch sie hatten Mühe, den Lehren ihres Meisters das Feld zu erobern. Ihre Hauptgegner waren die einflußreichen Vertreter der taoistischen Philosophie, die im Buddhismus schließlich nur eine minderwertige Wiederholung von Lao tsĕ's Grundgedanken sehen wollten. Dieses Zusammentreffen von Buddhismus und Taoismus, über das später noch mehr zu sagen sein wird, ist von großer Bedeutung für die Fortentwickelung beider Religionen auf chinesischem Boden geworden. Zur vollen Entfaltung gelangte die neue Lehre dann unter den mit Zentral-Asien in Verbindung stehenden tangutischen und türkischen Dynastien der T'sin und Liang, die von der Mitte des 4. Jahrhunderts ab in den heutigen Provinzen Kansu und Shensi ihre Reiche gründeten.

Können wir somit für das erste Eindringen des Buddhismus in China das Ende der vorchristlichen Zeitrechnung als sicher ansetzen, so befinden wir uns mit Bezug auf seine Ausbreitung in den zwischen Nord-Indien und China liegenden Gebieten, wo uns die genaue chinesische Chronologie nicht mehr zur Seite steht, auf weniger festem Boden. Hier berührt sich die Frage nach der Zeit aufs engste mit der Frage nach dem Wege, den die Lehre Buddhas nahm, nachdem sie die Grenzen Indiens überschritten. Die Mönche, die als Lehrer und Übersetzer in den ersten drei Jahrhunderten nach China kamen, und deren Namen uns überliefert sind, bezeichnen sich fast ausnahmslos als Leute aus dem Lande der Yüe-chi, aus An-si und aus K'ang, d. h. aus Udyāna, Gandhāra, Kashmir und den Ländern, die nordwestlich und östlich daran grenzen, mit einem Worte, aus dem großen Reiche der Indoskythen, deren bedeutendster Herrscher, Kaniṣka, von den Buddhisten wie ein zweiter Aśoka gefeiert wird. Darüber kann also, schon im Hinblick auf die i. J. 2 v. Chr. erfolgte Übermittelung buddhistischer Sūtras, kein Zweifel sein, daß dieses Reich der Indoskythen der Ausgangspunkt der buddhistischen Mission

und vermöge seines Einflusses, der über die trennenden Ketten des Himālaya hinausgriff, der Vermittler zwischen Indien und den Ländern Zentralasiens war. Wann nun und wo zuletzt unter den glaubenseifrigen Fürsten der Indoskythen der Buddhismus in Turkistān festen Fuß faßte, über diese Frage lassen sich, bei dem heutigen Stande unserer geschichtlichen Kenntnis, nur Vermutungen äußern. Chang K'ien hörte zwar von der Lehre Buddhas in Indien, aber von einem Buddhismus in Zentralasien berichtet er nichts. Daß die Hiung-nu bereits im 2. Jahrhundert v. Chr. von derselben Lehre gewußt haben sollten, ist also schon aus diesem Grunde unwahrscheinlich. Am Ende des 4. Jahrhunderts begannen die chinesischen Pilger ihre Wanderungen nach Indien, darunter auch der bekannte Fa Hien. Aus seinen Aufzeichnungen wissen wir, daß damals der Buddhismus auch in den entlegeneren Teilen Turkistāns, am Lopnor und an den Südabhängen des T'ien shan große Klöster mit Tausenden von Mönchen besaß. Die Ausgrabungen Steins am Südrande des Tarim-Beckens mit Khotan als Mittelpunkt zeigen als frühestes Datum das Jahr 269 n. Chr. (*Sand-buried Ruins of Khotan* S. 405) und lassen erkennen, daß der Buddhismus damals dort die herrschende Religion war. Die Annalen der Sui-Dynastie (589—618) berichten von einem Mönche namens Dharmarakṣa aus dem Lande der Indoskythen, der zwischen 265 und 274 in allen Ländern des Westens herumreiste und buddhistische Sūtras nach Lo-yang brachte, ebenso wissen sie von Śramaṇas zu erzählen, die zwischen 76 und 88 n. Chr. Sūtras aus Turkistān mitbrachten (*Sui shu* Kap. 35 fol. 34 r°). Ob allerdings der dabei gebrauchte Ausdruck *Si-yü*, der sonst immer die Länder von Turkistān bezeichnet, hier nicht Indien mit einschließt, scheint zum wenigsten nicht außer Frage zu sein. Diese historischen Daten weisen also auf die ersten drei nachchristlichen Jahrhunderte hin als auf die Zeit, in der sich der Buddhismus von Gandhāra und Kashmir aus über ganz Turkistān verbreitete. Um aber von

dem Vorgange ein etwas deutlicheres Bild zu erhalten, bedarf es einer Betrachtung des dogmatischen Zustandes, in dem sich der Buddhismus zu jener Zeit in Nordindien befand, und diese Betrachtung führt uns zu der dritten der aufgeworfenen Fragen, nämlich nach der Form, in der der Buddhismus durch Vermittelung zahlloser indischer, turkistānischer und chinesischer Mönche und Pilger nach Turkistān und China gelangte.

Die dogmatische Schule, die die chinesischen Pilger in Nord-Indien als die vorherrschende antrafen, war die des Mūlasarvāstivāda, eines der ältesten Zweige, in die sich die Kirche nach dem Konzil von Vaiśālī (um 380 v. Chr.) spaltete. Sie gehörte nach Hüan Tsang's Angabe zum Hīnayāna. Fa Hien, der erste der bekannten Pilger, erwähnt sie zwar nicht direkt, sagt aber, daß in den Ländern von Nord-Indien alle Mönche dem Hīnayāna-System folgten; es ist anzunehmen, daß auch zu seiner Zeit dieses System die Form des Mūlasarvāstivāda dort hatte, zumal er den Vinaya der Sarvāstivādin und der Mahāsāṅghika (der in Mittel-Indien vorherrschenden Hīnayāna-Schule), den er nach langem Suchen in Pāṭaliputra schriftlich fixiert fand, für den ältesten und vollständigsten erklärt. (Legge *A Record of Buddhistic Kingdoms* S. 98 f.) Nach Hüan Tsang's Berichten beherrschte die gleiche Schule fast ganz Turkistān, d. h. die Länder am Nordrande des Tarim-Beckens vom Lopnor im Osten bis Kashgar im Westen. Dagegen waren am Südrande, in den Gebieten von Yarkand und Khotan, wie auch Fa Hien schon erzählt, die Mönche Anhänger des Mahāyāna-Systems. Als Fa Hien, in einem der ersten Jahre des 5. Jahrhunderts, von Khotan kommend, den oberen Indus erreichte, fragten ihn dort die Mönche, wann Buddhas Lehre zuerst nach Osten vorgedrungen wäre. Der Pilger antwortete, daß nach den Aussagen der Bewohner jener östlichen Länder die Lehre ihnen von ihren Vorvätern seit alter Zeit überkommen sei. (Legge, a. a. O. S. 27.) Hüan Tsang berichtet dann von einer alten Tradition in Khotan, wonach der Staat

aus einer indischen Ansiedelung entstanden sei, die ihren Ursprung einer Anzahl verbannter Untertanen des Königs Aśoka in Takṣaśilā verdankt. Der Buddhismus aber sei durch einen Arhat Vairocana aus Kashmir dorthin verpflanzt worden. (Watters *On Yuan Chwang's Travels in India* II, 296.) Diese Angaben sind durch Steins Ausgrabungen durchaus bestätigt worden: die Schriftstücke auf Holz und Leder profanen Inhalts zeigten einen früheren Prākrit-Dialekt in der eigenartigen Kharoṣṭhī-Schrift, wie sie im Gebiete von Takṣaśilā üblich gewesen war; dagegen waren die buddhistischen Texte in Sanskrit und mit Brāhmī-Schrift geschrieben. Beide Schriftarten aber zeigten die Eigentümlichkeiten der Kuṣaṇa- d. h. der indoskythischen Periode (*Sand-buried Ruins* etc. S. 398 ff. u. a.). Wenn nun, wie in der Geschichte des indischen Buddhismus berichtet wird, Nāgārjuna der Begründer des Mahāyāna-Systems war, und dieser in der Tat am Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts gelebt hat, so hätte man in Khotan jedenfalls einen der ältesten Stützpunkte des Mahāyāna, wenn nicht gar den ältesten zu sehen. Denn von Udyāna oder Svāt, dem Lande, wo nach Chavannes (*Voyage de Song Yun* im *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 1903, S. 386) diese neue Form des Buddhismus sich zuerst entwickelt haben soll, sagt noch Fa Hien ausdrücklich, daß alle Mönche dort dem Hīnayāna folgten. Sung Yün und Hui Shêng aber, die beiden chinesischen Abgesandten, die i. J. 520 in Udyāna waren, erhielten dort ausschließlich mahāyānistische Schriften, und Hüan Tsang berichtet etwa 110 Jahre später, daß alle Klöster dort dem Mahāyāna angehörten. (Watters a. a. O. I, 226.) Ist aber die buddhistische Lehre, was an sich sehr wahrscheinlich klingt, von Kashmir nach Khotan verpflanzt worden, so muß man diesen Zeitpunkt ziemlich weit hinauf rücken, denn von dem indischen Mönche Dharmarakṣa (nicht der vorhin erwähnte), der i. J. 414 aus Kutcha an den Hof des Fürsten von Nord-Liang in Kansu kam, berichtet das chinesische Geschichtswerk *Shi*

leo kuo ch'un-ts'iu (Kap. 97 fol. 2 r⁰), daß er von Kashmir fort nach Kutcha gezogen sei, weil in Kashmir zumeist das System des Hīnayāna geherrscht, und man daher den Lehren der Mahāparinirvāṇa-sūtra (das Dharmarakṣa später ins chinesische übersetzt hat) keinen Glauben entgegengebracht habe. Das Mahāyāna-System könnte somit kaum die Form gewesen sein, in der der Buddhismus nach Khotan gekommen, vielmehr müßte dieses System sich erst dort nachträglich entwickelt haben. Fa Hien bemerkt gelegentlich seiner Auffindung einer schriftlichen Redaktion von dem Vinaya des Sarvāstivāda in Pāṭaliputra, daß diese Normen auch in den Mönchs-Gemeinden von Ts'in, d. h. seiner chinesischen Heimat, beobachtet würden. (Legge, a. a. O. S. 99.) Er selbst hat dann, seinem Reisezwecke entsprechend, den kodifizierten Vinaya in China eingeführt, aber die chinesische Fassung davon, die er i. J. 416, bald nach seiner Rückkehr, seiner heimischen Kirche gab, war nicht, wie man erwarten sollte, die des Mūlasarvāstivāda, sondern des Mahāsāṅghika. Das erklärt sich indessen sehr natürlich dadurch, daß während seiner Abwesenheit der Vinaya der Sarvāstivādin und der Dharmagupta, zweier Unterabteilungen der Mūlasarvāstivādin, i. J. 404 und 405 von Kumārajīva und von Buddhayaśas bereits ins chinesische übersetzt waren. Alle drei Übersetzungen sind uns im chinesischen Tripiṭaka erhalten. (Bunyiu Nanjio *A Catalogue of the Buddhist Tripiṭaka* Nr. 1115, 1117 und 1150.) Bis dahin hatte es, abgesehen von der i. J. 222 von Dharmakāla angefertigten kurzen Übersetzung (oder Darstellung?) des Prātimokṣa der Mahāṣāṅghika (vergl. Bunyiu Nanjio, a. a. O. S. 386), eine schriftlicke Redaktion des Vinaya in China überhaupt nicht gegeben, eine Tatsache, die leicht verständlich ist im Hinblick auf die Angabe Fa Hiens, daß er in den Ländern Nord-Indiens vergeblich nach einer solchen Redaktion gesucht hätte, da die Regeln des Vinaya dort seit Generationen mündlich von Lehrer zu Lehrer überliefert würden, und daß er erst in Pāṭaliputra

ein Exemplar gefunden habe (Legge a. a. O. S. 98). Unter diesen Umständen hatte der Vinaya eben auch nur durch mündliche Übermittelung nach China gelangen können und war daher rasch in den Zustand der Unbestimmtheit und Irrtümlichkeit geraten, der Fa Hien zu einer Wanderung nach Indien veranlaßt hatte. I Tsing, der Indien 300 Jahre später als Fa Hien (im 7. Jahrh.) bereiste und dann seine „Darstellung des inneren Gesetzes“, d. h. des Vinaya, und zwar, wie er ausdrücklich bemerkt, des Mūlasarvāstivāda-Vinaya, verfaßte, führt in diesem Werke aus, daß das gesamte nördliche Indien der Sarvāstivāda-Schule zugehöre, obwohl man auch zuweilen Anhänger des Mahāsāṅghika dort fände (Takakusu *A Record of the Buddhist Religion* S. 9). Was China angehe, so sei in den Gebieten des heutigen Kansu (damals das sehr wichtige buddhistische Eingangsland Chinas; Takakusu S. 13 übersetzt den betreffenden Ausdruck irrigerweise mit „China“) der Dharmagupta-Zweig des Mūlasarvāstivāda vorherrschend, während in Chʻang-an (dem heutigen Si-ngan fu) in Shensi, d. h. der damaligen Hauptstadt des Reiches, sich manche Buddhisten „noch von alters her“ zur Mahāsāṅghika-Schule rechneten. In Mittel- und Süd-China aber habe in alter Zeit der Sarvāstivāda-Zweig in Blüte gestanden (Takakusu, a. a. O. S. 13). Das Verhältnis der Wichtigkeit, die diese zwei unter den vier Hauptschulen des Hīnayāna für Turkistān und China gehabt haben, scheint sich auch in der Sprache der indischen Texte auszudrücken, nach denen die chinesischen Übersetzungen angefertigt wurden. Nach Wassilieff (*Der Buddhismus*, Deutsche Ausgabe S. 294f.) gebrauchten die Mulasarvāstivādin das Sanskrit, die Mahāsāṅghika Prākṛit für ihre kirchliche Literatur, die beiden anderen Paiśāci und Apabhraṃśa. Die in Turkistān von Stein wie von Grünwedel aufgefundenen buddhistischen Texte sind sämtlich in Sanskrit abgefaßt, einige Profan-Texte, wie schon vorhin bemerkt, in Prākṛit; die nach Pischel (*Grammatik der Prākrit-Sprachen* § 27) dem Sanskrit und Pāli nahestehende Paiśāci und der Apabhraṃśa werden

vermutlich überhaupt nicht angetroffen werden, obwohl bei der Geringfügigkeit des bis jetzt vorhandenen Materials ein abschließendes Urteil verfrüht sein würde. Hat nun aber der Hīnayāna in den beiden genannten Schulen ganz China und Turkistān erobert, so hat das nicht gehindert, daß der Buddhismus in China, und zwar allem Anschein nach schon früh, sich völlig dem System des Mahāyāna hingab. Zu I Tsing's Zeit war dieser Übergang längst vollzogen, trotzdem blieb, wie wir eben sahen, der Vinaya des Dharmagupta der herrschende. Wir kennen die Dogmatik des Buddhismus noch zu wenig, um beurteilen zu können, ob und inwieweit hier ein innerer Widerspruch vorlag. I Tsing selbst sagt, daß „diejenigen, die die Bodhisattvas verehren und die Sūtras des Mahāyāna lesen, Anhänger des Mahāyāna, und diejenigen, die dies nicht tun, Anhänger des Hīnayāna genannt werden". „Welche von den vier genannten Hauptschulen aber dem Mahāyāna zuzuzählen sind, und welche dem Hīnayāna, das", meint er, „ist nicht bestimmt" (Takakusu, a. a. O. S. 14f.). Derselbe Vinaya ist aber jedenfalls beiden Systemen gemeinsam geblieben. Da indessen, wie I Tsing ausdrücklich hervorhebt, in Nord-Indien die vier Schulen sich nach wie vor zum Hinayāna bekannten, so muß der Ausgangspunkt der buddhistischen Propaganda für China sich später von dem hīnayānistischen Indien nach einem anderen, und zwar mahāyānistischen Zentrum verschoben haben. Dieses Zentrum aber kann nur das von China politisch abhängige Khotan, der Hauptstützpunkt des Mahāyāna in Turkistān, gewesen sein.

Die Schlußfolgerungen, die sich aus dem bisher Gesagten ziehen lassen, ergeben die Antwort auf die drei vorhin erwähnten Fragen. Die Kenntnis des Buddhismus ist zuerst am Ende des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nach China gelangt, d. h. zur Zeit der indoskythischen Kushān-Fürsten, vielleicht noch unter dem großen Kaniṣka, und zwar direkt von Gandhāra aus, dem Zentralgebiete der Kushān-Macht. Festen

Fuß gefaßt hat die neue Religion in China in der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, einen starken Aufschwung genommen hat sie von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab, und zur vollen Blüte ist sie in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts gelangt. Diese konstante Entwickelung ist herbeigeführt worden durch die Verbindung Chinas mit Turkistān, wo inzwischen große buddhistische Zentren entstanden waren, von denen die Propaganda leichter und schneller ihren Weg nach Osten nehmen konnte als von dem abgeschlossenen Indien. Turkistān selbst ist innerhalb der drei ersten nachchristlichen Jahrhunderte, ebenfalls von Gandhāra und Kashmir aus, für den Buddhismus gewonnen worden. Wann das erste Eindringen dort stattfand, läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen, jedenfalls aber schon frühzeitig, vielleicht um den Beginn der christlichen Zeitrechnung. Das Eingangstor war Khotan, das durch Kashmir mit dem Reiche der Indoskythen in enger Verbindung stand. Khotan hat dann neben Indien sehr viel zur weiteren Ausbreitung der Lehre in Turkistān beigetragen, wie z. B. nach Rockhill (*The Life of the Buddha* S. 240) eine biblische Geschichte von Khotan berichtet, daß von dort der Buddhismus nach Kashgar gekommen sei. Die Form, in der die Lehre Buddhas nach Turkistān und China verpflanzt wurde, war die in Nord-Indien herrschende, d. h. das Hinayāna-System der Mūlasarvāstivāda-Schule, insbesondere ihrer beiden Unterabteilungen, der Sarvāstivādin und Dharmagupta, die ihren Sanskrit-Kanon der heiligen Schriften über Mittel- und Ost-Asien verbreiteten und durch ihren Vinaya bestimmend für die Kirchen-Organisation in China wurden. Vereinzelt finden sich auch Spuren der Mahāsāṅghika-Schule in Nord-China. Später, vielleicht vom vierten Jahrhundert ab, ist das Hinayāna-System in China völlig durch das des Mahāyāna verdrängt worden, und zwar hauptsächlich durch den Einfluß der Klöster von Khotan,

wo das neue System bereits früher sich entwickelt hatte. Der Vinaya der Mūlasarvāstivādin aber ist geblieben. Genaueres über die Ausbreitung des Mahāyāna in China läßt sich nicht angeben; Fa Hien scheint nach der Art, wie er über das Mahāyāna-System von Khotan spricht, ihm bereits angehört zu haben.

Wenn im Eingange daran erinnert wurde, daß die Ausbreitung des Buddhismus nach Turkistān und China weitreichende Folgen gehabt habe, so bestehen diese Folgen natürlich zunächst in dem tiefgehenden Einflusse, den die ostasiatische Geisteswelt durch die indische Religion erfahren. Nicht minder bemerkenswert sind aber auch die Folgen, die die Ausbreitung für den Buddhismus selbst gehabt hat. In China traf die neue Lehre auf altüberkommene religiöse Auffassungen, die zwar nicht dogmatisch organisiert, deren Träger aber keineswegs gewillt waren, ihren ererbten Besitz ohne weiteres für das fremde Gut einzutauschen. Diese Auffassungen waren die konfuzianisch-taoistische Weisheit des alten China. Konfuzianertum und Taoismus waren damals, wenn überhaupt, so jedenfalls noch nicht annähernd so scharf voneinander geschieden, wie in der späteren Zeit, und Lao tsĕ wie Chuang tsĕ galten ebensogut für klassische Weise wie Konfuzius und Mêng tsĕ. In der taoistischen Philosophie aber fand sich manches, das den buddhistischen Lehren eng verwandt war, so eng, daß neuere Gelehrte sogar Taoismus und Buddhismus für Kinder einer Mutter, nämlich des Sāṁkhya-Yoga ansehen wollen. Die Taoisten waren indessen von dieser Verwandtschaft durchaus nicht immer erbaut: sie suchten dem neuen Ankömmling Schwierigkeiten zu bereiten wo immer sie konnten, und bereits am Ende des zweiten Jahrhunderts verdichtete sich die Abneigung der Taoisten zu der phantastischen Behauptung, die zuerst von dem Bunde der „Gelben Kappen“ (einer taoistischen Genossenschaft, die im Jahre 184 n. Chr. eine revolutionäre Bewegung entfesselte) ersonnen zu sein scheint, daß Lao tsĕ nach

Kashmir gewandert sei, sich dort in den Buddha verwandelt und seine Lehre als Buddhismus verbreitet habe, so daß die indische Religion nichts anderes sei als die wieder zurückgekommene Weisheit Lao tsĕ's. Im vierten Jahrhundert wurde diese Legende sogar kodifiziert in dem *Hua hu king*, dem „Sūtra von der Bekehrung der Hu", d. h. der Indoskythen, durch Lao tsĕ. (Vergl. Chavannes *Les pays d'occident d'après le Wei Lio* S. 539ff. und Pelliot im *Bullet. de l'Éc. fr. d'Extr. Or.* 1903 S. 318ff.) Aber wenn sich auch die buddhistische Kirche schließlich als die stärkere erwiesen und die erst nach ihrem Vorbilde organisierte taoistische fast völlig absorbiert hat, so hat doch diese Verschmelzung auch im Buddhismus sehr deutliche Spuren hinterlassen. Gerade die bedeutendsten und gelehrtesten chinesischen Anhänger der indischen Lehre hegten die größte Bewunderung für den alten Taoismus. Als Sung Yün von dem Fürsten von Udyāna nach den größten Weisen seines Landes gefragt wird, nennt er den Herzog von Chou, Konfuzius, Lao tsĕ und Chuang tsĕ. (Vergl. Chavannes *Le voyage de Song Yun* S. 409.) I Tsing zitiert in seinen Schriften wiederholt Chuang tsĕ, und eine von Grünwedel bei Turfan ausgegrabene (jetzt in Berlin im Museum für Völkerkunde befindliche) buddhistische Stein-Inschrift aus dem fünften Jahrhundert ist durchsetzt mit taoistischen Ausdrücken, insbesondere aus Chuang tsĕ. (Vergl. *Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan.* Abhdlg. d. Königl. Preuß. Akad. der Wissensch. 1907, S. A. S. 6.) So erhielt in der Tat schon in den ersten Jahrhunderten der Buddhismus, der sich im nordwestlichen China entwickelte, sein besonderes Gepräge, und im Laufe der Zeit ist dann die Aufnahme fremder Elemente in den Mahāyāna-Kultus in Ostasien stärker und stärker geworden.

Buddhas Lehre hat sich immer größere Umwandlungen gefallen lassen müssen, je weiter sie sich von ihrem Ausgangspunkte entfernte Aus der tiefsinnigen weltverneinenden Philosophie wurde die nach positivem Glück hinzielende. in eine

verwickelte dogmatische Scholastik geformte und mit reichem Zeremoniell wirkende Religion. Aber dieser Wandel war notwendig, wenn der Buddhismus die gewaltigen Länder- und Völkermassen erobern sollte, die er erobert hat. Erst nachdem er die Grenze Indiens überschritten, erlangte er seine welthistorische Bedeutung, bekam er seine zivilisatorische Kraft und wurde er zu einem starken politischen Machtfaktor. Man hat in Deutschland den Buddhismus bisher meist nur auf seinen philosophischen Gehalt hin untersucht, d. h. ihn von der indischen Seite betrachtet; die fortschreitende Erforschung der mittel- und ostasiatischen Kulturkreise wird uns zwingen, auch seiner weiteren Entwickelung eine erhöhte Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Grabesspende und Totenschlange

Von **Sam Wide** in Upsala

(Mit einer Tafel)

Der Tote lebt im Grabe fort, aber seine dortige Existenz muß durch die Opfergaben seiner Nachkommenschaft unterhalten werden. Auf einem Altar steht eine Schale, die für den Toten bestimmte Nahrung enthaltend. Der Tote ist in Schlangengestalt aus der Erde gekrochen und hat sich dem Altar genähert, den er geschickt erklimmt. Schon scheint er mit dem Munde die Schale erreicht zu haben und schickt sich an, die dort eingegossene Spende zu genießen.

Diese Szene wird plastisch dargestellt auf der beigegebenen Abbildung (Abb. 1) eines im Museum von Herakleion auf Kreta befindlichen kleinen Marmoraltars, den ich mit Erlaubnis der kretensischen Ephoren Herren Dr. Hatzidakis und Dr. Xanthudidis im dortigen Museum photographieren durfte und hier veröffentliche. Der Marmoraltar, der die Museumsnummer 54 trägt, ist dem Museum als Geschenk übergeben worden und soll nach Angabe aus Knosos stammen. Höhe 18 cm, mit der Marmorschale 21,5 cm (Durchmesser der Schale oben 7 cm). Breite des Altars in der Mitte (an der Rosette) 8 cm, oben 9 cm. An der Vorderseite ist in der Mitte eine Rosette plastisch angebracht. Die Hinterseite ist roh gelassen. Zu jeder Seite ringelt sich eine Schlange zur Opferschale

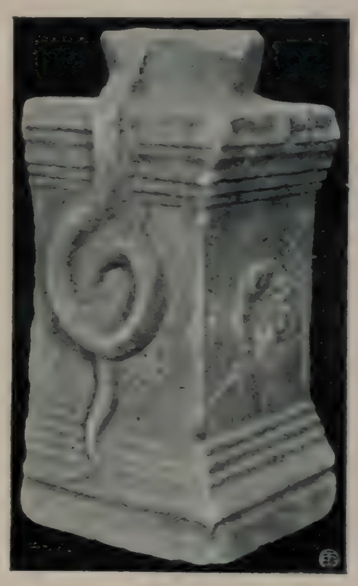


Abb. 1

empor. Die oberen Teile der Schlangen, ein Teil des Schalenrandes und die Ecken des Altars sind abgestoßen.

Schlangen an Gräbern und Grabmonumenten sind sowohl plastisch wie malerisch häufig dargestellt (vgl. z. B. die Zusammenstellung bei Jane E. Harrison, Prolegomena to the study of greek religion, S. 326 ff. Abb. 97—100); aber meines Wissens gibt es keine so naive und zugleich so realistisch packende Darstellung dieser Art, wie auf dem hier publizierten kretensischen Altar. Am nächsten kommt der auf Lesbos gefundene Rundaltar, den das Volk dem Heros Aristandros, Kleotimos' Sohn errichtet hatte (Harrison a. a. O., S. 331, Abb. 100 = A. Conze, Reise in der Insel Lesbos T. IV Fig. 5, S. 11). Freilich ist an beiden Altären, sowohl dem lesbischen wie dem kretensischen, der ursprüngliche Sinn insofern abgeschwächt, als zwei Schlangen sich an der Labung beteiligen, während wir doch lieber eine Schlange erwartet hätten. Bei dem kretensischen Altar mag wohl das Streben nach Symmetrie dazu mitgewirkt haben.

Klarer wird der Sinn, wenn wir uns die ältesten griechischen Gräber vergegenwärtigen, z. B. die prämykenischen Gräber von Aphidna in Nordattika, von denen ich in den Athen. Mitteil. XXI (1896) S. 385 ff. berichtet habe. Dort stand auf einigen Gräbern je eine große Schale, die dazu bestimmt war, die Grabspenden aufzunehmen Im Laufe der Zeit scheint indessen die ursprüngliche Aufgabe jener Schalen in Vergessenheit geraten oder ihr Sinn wenigstens verdunkelt zu sein. Die Schalen auf den Gräbern wurden größer und größer, sie wurden öfters mit hohen Füßen versehen und mit reichen Verzierungen ausgestattet. Zuletzt, als der ursprüngliche Zweck nicht mehr erkannt wurde, wurden jene Prunkgefäße zu Grabmonumenten, σήματα ἐπιτύμβια, wie die bekannten riesengroßen Grabamphoren, die bei den Ausgrabungen im athenischen Kerameikos gefunden sind (Wide, Archäol. Jahrb. XIV 1899, S. 189, A. 3. Brückner-Pernice, Athen. Mitteil. XVIII 1893, S. 91 ff.).

Die plastischen und bemalten Schlangen, die an mehreren Dipylonvasen angebracht sind, scheinen ursprünglich denselben Sinn gehabt zu haben. Um dies zu beleuchten, werden hier einige Proben mitgeteilt.

1. Tafel V Abb. 1, Kanne aus dem athenischen Kerameikos (Athen, Nat. Museum Nr 174), Höhe 41,5 cm (mit Deckel 50 cm). Eine Schlange ringelt sich am Henkel empor.
2. Dipylonkanne, jetzt im Antiquarium des Alten Museums zu Berlin, photographiert und publiziert mit der Erlaubnis der Direktion des Antiquariums (Tafel V Abb. 2). Höhe 73 cm. Eine plastische Schlange ringelt sich am Henkel empor, ganz wie an der vorigen Vase.
3. Amphora aus dem attischen Kerameikos (Athen, Nat. Museum Nr. 769). Höhe 79 cm. An jedem Henkel eine Schlange, plastisch dargestellt (Taf. V Abb. 3).
4. Taf. V Abb. 4, Dipylonamphora (Athen, Nat. Museum Nr. 894). Höhe 78 cm. Plastische Schlangen sowohl an den Henkeln, wie an der Mündung und an der Brust des Gefäßes. Diese Vase ist besonders interessant, weil sie zu den spätesten Dipylongefäßen gehört, vgl. Archäol. Jahrb. XVI (1899), S. 197. Man vergleiche die überraschend ähnliche frühattische Amphora des Berliner Museums, die von Furtwängler, Archäol. Anzeiger 1892, S. 100 publiziert worden ist.

Gemalte Schlangen finden sich nicht selten an den Henkeln der Dipylonvasen. Hier soll besonders an die große Grabamphora aus Eleusis Archäol. Jahrb. XVI (1899), S. 194, Fig. 57 erinnert werden. Sehr interessant ist die Schlange auf der Unterseite eines im Berliner Antiquarium aufbewahrten Tellers, der hier mit der dankenswerten Erlaubnis der Direktion abgebildet wird (Taf. V Abb. 5).

Auf den Dipylonvasen ist der ursprüngliche Sinn freilich mehr oder weniger abgeschwächt worden, aber die Sitte, Grabgefäße mit plastischen oder gemalten Totenschlangen auszustatten, hat die Dipylonperiode überdauert

ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ

Von **Sam Wide** in Upsala

Im Anschluß an einen interessanten Aufsatz von Salomon Reinach, unter obigem Titel veröffentlicht im Archiv IX 312 ff., möchte ich auf ein paar Inschriften und Schriftstellen aufmerksam machen.

1. Inscr. ins. mar. Aeg. I 789 (= Dittenberger Sylloge [2] 567). Inschrift aus der Kirche *Παναγία Φανερωμένη* bei Lindos auf Rhodos, etwa aus hadrianischer Zeit.

['Αγαθ]ᾶι τύχ[αι]
'Αφ' ὧν χρ[ὴ] πα[ρ]ίν[α]ι αἰσίως
ε[ἰ]ς τὸ ἱε[ρ]όν· πρῶτον μὲν
καὶ τὸ μέ[γ]ιστον, χεῖρας καὶ
(γ)νώμην καθαροὺς καὶ ὑγιε[ῖς]
ὑπάρχοντας καὶ μηδὲν αὑτοῖς
δεινὸν συνειδότας.
καὶ τὰ ἐκτός·
ἀπὸ φακῆς ἡμερῶν γ'
ἀπὸ αἰγείου ἡμε(ρῶν) γ'
ἀπὸ τυροῦ ἡμέ(ρας) α'
ἀπὸ φθορείων ἡμε(ρῶν) μ'
ἀπὸ κήδους [οἰκ]είου ἡμε(ρῶν) μ'
ἀπὸ συνουσίας νομίμου
αὐθημερὸν περιραναμένους
καὶ πρότερον χρεισαμένους
ἐλαίῳ
ἀπὸ παρθενείας

Es handelt sich in dem letzteren Teil dieser Inschrift um verschiedene Arten von Tabu in bezug auf Linsenessen, Ziegenfleisch, Käse, Todesfälle und ferner um Tempelbestimmungen

in bezug auf *φθορεῖα*, Abtreibung der Leibesfrucht, sowie auf geschlechtlichen Verkehr. Erst nach so und so vielen Tagen darf man in den betreffenden Fällen in das Heiligtum eintreten. Für den Ausdruck *φθορεῖα* verweist Dittenberger in seinem Kommentar auf Plutarch tuend. sanitat. praec. c. 22 p. 134 F *καθάπερ ἀκόλαστοι γυναῖκες, ἐκβολίοις χρώμεναι καὶ φθορείοις*.

2. C. I. A. III 74 (= Dittenberger Sylloge ² 633), gefunden bei Sunion in Attika, aus der römischen Kaiserzeit.[1]

Ξάνθος Λύκιος Γαΐου (Ὀ)ρβίου καθειδρύσατο ἱερ[ὸν Μηνὸς] Τυράννου αἱρετίσαντος (το)ῦ (θ)εοῦ ἐπ' ἀγαθῇ τύχῃ. καὶ [μηθένα] ἀκάθαρτον προσάγειν· καθαριζέστω δὲ ἀπὸ σ(κ)όρδων κα[ὶ χοιρέων] κα[ὶ γ]υναικός· λουσαμένους δὲ κατακέφαλα αὐθημερὸν εἰ[σπορ- ‖ Z. 5] εύ]εσθαι· καὶ ἐκ τῶν γυναικέων διὰ ἑπτὰ ἡμερῶν λουσαμένην κ[ατα]-κέφαλα εἰσπορεύεσθαι αὐθημερόν, καὶ ἀπὸ νεκροῦ διὰ ἡμερῶν δ[έκα] καὶ ἀπὸ φθορᾶς ἡμερῶν τετταράκοντα. καὶ μηθένα θυσιάζειν ἄνε[υ] τοῦ καθειδρυσαμένου τὸ ἱερόν· ἐὰν δέ τις βιάσηται, ἀπρόσδεκτος ἡ θυσία παρὰ τοῦ θεοῦ. παρέχειν δὲ καὶ τῶι θεῶι τὸ καθῆκον, δεξιὸν ‖ Z. 10] σκέλος καὶ δορὰν καὶ κεφαλὴν καὶ πόδας καὶ στηθύνιον καὶ ἔλαιον ἐπὶ βωμὸν καὶ λύχνον καὶ σχίζας καὶ σπονδήν. καὶ εὐείλατος γένοι(τ)ο ὁ θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ· ἐὰν δέ τινα ἀνθρώπινα πάσχῃ, ἢ ἀσθενήσῃ ἢ ἀποδημήσῃ που, μηθένα ἀνθρώπων ἐξουσίαν ἔχειν, ἐὰν μὴ ὧι αὐτὸς παραδῶι. ὃς ἂν δὲ πολυ- ‖ Z. 15] πραγμονήσῃ τὰ τοῦ θεοῦ ἢ περιεργάσηται, ἁμαρτίαν ὀφ(ε)ιλέτω Μηνὶ Τυράννωι, ἣν οὐ μὴ δύνηται ἐξειλάσασθαι. — — — — — (Opferbestimmungen) — — — — — *καὶ εὐείλατος γένοιτο τοῖς ἁπλῶς προσπορευομένοι[ς].*

Diese Inschrift enthält verschiedene Bestimmungen über den Eintritt in das von einem lykischen Bergwerksklaven Xanthos bei Laurion errichtete Heiligtum des Men Tyrannos, dessen Kult von dem betreffenden Xanthos nach Laurion über-

---

[1] Es gibt von diesem Inschriftentext noch ein zweites Exemplar (*C. I. A.* III 73), das etwas kürzer ist und von dem lykischen Sklaven Xanthos selber verfaßt zu sein scheint, in einem barbarischen Griechisch, so daß es für zweckmäßig gehalten wurde, einen zweiten, etwas erweiterten Text in verbesserter Sprache und mit besserem Gedankenzusammenhang herstellen zu lassen (*C. I. A.* III 74).

tragen worden war. Der Besitzer des Sklaven trägt den römischen Namen Gaius Orbius, und Dittenberger behauptet, daß die Inschrift nicht älter sei wie die römische Kaiserzeit. Vielleicht läßt sich die Zeit etwas näher bestimmen, wenn wir die antiken Nachrichten über den in der römischen Kaiserzeit stattgefundenen Bergwerksbau bei Laurion in Betracht ziehen. Strabo berichtet IX p. 399, daß zu seiner Zeit der Ertrag der laurischen Bergwerke so unbedeutend war, daß man schon angefangen hatte, die weggeworfenen *ἐκβολάδες* (Erzhalden) und die alten Schlacken zu verarbeiten. Etwa um dieselbe Zeit spricht Diodor V 37 von den großen Summen, die oftmals ohne Ertrag in den Bergwerken von Laurion angelegt wurden; und im 2. Jahrhundert n. Chr. spricht Pausanias von diesem Bergbau als von einem nicht mehr existierenden Betrieb (I 1, 1 *Λαύριόν τέ ἐστιν, ἔνθα ποτὲ Ἀθηναίοις ἦν ἀργύρου μέταλλα*). Wir dürfen also die Inschrift des Xanthos spätestens in das 1. Jahrhundert oder in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. verlegen.

Die hier erwähnten Tabubestimmungen beziehen sich auf Knoblauch, Schweinefleisch und geschlechtlichen Umgang, ferner auf Menstruation, Berührung mit Leichen und Abtreibung der Leibesfrucht. Nach der Menstruation muß das Weib sieben Tage warten, bis sie, nach üblicher Sitte gereinigt, in das Heiligtum des Men eintreten darf. Nach Kinderabtreibung ist der betreffende Zeitraum 40 Tage, ganz wie in der rhodischen Inschrift bei ähnlichen Fällen.

Daß *φθορά* Abtreibung der Leibesfrucht bedeutet, hat zuerst E. Maaß, Orpheus S. 311 richtig erkannt; aber sonderbarerweise erklärt sich Drexler in Roschers Mythol. Lex. II 2764 gegen diese richtige Deutung und will unter *φθορά* mit Foucart und Ramsay „Aussatz oder Hautkrankheit" verstehen. Wenn nun die von Maaß gegebene Erklärung eine weitere Stütze bedarf, so sei auf eine bisher wenig beachtete Schriftstelle hingewiesen, Doctrina Apostolorum II 2 *οὐ φονεύσεις,*

οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις, οὐ πορνεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ μαγεύσεις, οὐ φαρμακεύσεις, οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς. In den zwei letzten Sätzen handelt es sich um zweierlei 'Kindermord': nach der Geburt (*γεννηθέντα*) und vor der Geburt (*ἐν φθορᾷ*).

Alle beide Inschriften, sowohl die rhodische, wie die Xanthosinschrift, zeigen nach Kleinasien hin, und in beiden Inschriften tritt eine vertiefte ethische Gesinnung zutage, die man in griechischen Kultinschriften sonst selten findet. Nicht nur die Hände sollen rein sein, sondern auch die Seele; und dem Gotte Men ist ein einfältiger Sinn wohlgefällig (*εὐείλατος γένοιτο ὁ θεὸς τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ*, Z. 11, 12 und *καὶ εὐείλατος γένοιτο τοῖς ἁπλῶς προσπορευομένοις*, Z. 26 in der Xanthosinschrift).

Reinach sieht in der Verpönung der Kinderabtreibung innerhalb der griechisch-römischen Kultur einen orphischen Einfluß und stützt sich dabei auf die Petrosapokalypse, die bekanntlich orphisch gefärbt ist und eine solche Verdammung enthält. Allein es scheint doch etwas gewagt, nur deswegen einen orphischen Einfluß anzunehmen, da die Petrosapokalypse auch jüdisch-christliche Elemente enthält. Ich bin sogar geneigt, in den Tempelbestimmungen wegen Kinderabtreibung, die in den oben angeführten griechischen Inschriften sich finden, einen jüdischen Einfluß anzunehmen.

Erstens sind die Zahlen der Reinigungstage — 7 und 40 —, die in den beiden Inschriften vorkommen, recht auffällig. Es sind Zahlen, die ich in ähnlichen griechischen Tabubestimmungen sonst nicht finde, die aber in der jüdischen Religion geläufig sind, vgl. Levit. 12 und 15 (Menstruation 7 Tage, Geburt 40, resp. zweimal 40 Tage). Mag auch die Siebenzahl im Kultus des Mondgottes auf die siebentägigen Phasen des Mondes zurückzuführen sein, denen man auch auf das Geschlechtsleben des Weibes einen gewissen Einfluß zuschrieb — immerhin ist 40 als Tabuzahl auf griechischem Boden so auf-

fallend, daß man die Übereinstimmung mit ähnlichen jüdischen rituellen Bestimmungen nicht für zufällig halten kann.

Zweitens finden sich in der Xanthosinschrift sakrale und ethische Wörter und Ausdrücke, die in der Septuaginta häufig wiederkehren. Es sind besonders folgende:

Z. 3 *καθαριζέστω ἀπὸ σκόρδων κτλ.* vgl. Exod. 30, 10 *ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ καθαρισμοῦ καθαριεῖ αὐτό.* Levit. 15, 28 *ἐὰν δὲ καθαρισθῇ ἀπὸ τῆς ῥύσεως.* Levit. 16, 30 *καθαρίσαι ὑμᾶς ἀπὸ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν.* Andere Belegstellen Ps. 18 (19), 12. 13. Ps. 38 (39), 8. Ps. 50 (51), 2. Sir. 23, 10. 31 (34), 4. 38, 10. Jes. 40 (33), 8. Ez. 24, 13. 36, 25. 36, 33.

Z. 11 *εὐείλατος γένοιτο ὁ θεός*, vgl. I Esr. 8, 53 *ἐτύχομεν (τοῦ κυρίου) εὐϊλάτου.* Ps. 98 (99), 8 *εὐΐλατος ἐγίνου αὐτοῖς.*

Z. 12 *τοῖς θεραπεύουσιν ἁπλῇ τῇ ψυχῇ*, vgl. Prov. 11, 25 *ψυχὴ εὐλογουμένη πᾶσα ἁπλῆ.*

Z. 15 *ἁμαρτίαν ὀφειλέτω*, vgl. IV Macc. 11, 3 *ὀφειλήσῃς τῇ οὐρανίῳ δίκῃ τιμωρίαν.*

Z. 16 *ἣν (ἁμαρτίαν) οὐ μὴ δύναται ἐξειλάσασθαι*, vgl. Ps. 24 (25), 11 *καὶ ἱλάσῃ τῇ ἁμαρτίᾳ μου.* Ps. 77 (78), 38 *ἱλάσεται ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν.* Ps. 78 (79), 9 *ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν.* Pr. 64 (65), 3 *τὰς ἀσεβείας* [S.² *ταῖς ἀ.*] *ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ.*[1]

Z. 26 *καὶ εὐείλατος γένοιτο* (vgl. oben Z. 11) *τοῖς ἁπλῶς προσπορευομένοις*, vgl. Prov. 10, 9 *ὃς πορεύεται ἁπλῶς, πορεύεται πεποιθώς.*

Wird man diese Übereinstimmungen zwischen der Septuaginta und unserer Xanthosinschrift in bezug auf den religiös-ethischen Wortschatz und sogar auf die Wortfügungen für

[1] Vgl. Blass *Gramm. des neutestam. Griech.*² S. 91 A. 2: 'ἱλάσκεσθαι ἁμαρτίας H. 2, 17 fällt durch das Objekt auf, indem klass. (ἐξ)ιλάσκ. θεόν 'sich gnädig stimmen'. Ähnlich indes (= expiare) auch LXX und Philon'.

einen Zufall halten? Ich glaube es nicht. Freilich werden einige Forscher in ihrer berechtigten Opposition gegen die frühere Ansicht von dem Bibelgriechischen als einem besonderen Idiom geneigt sein, diese Übereinstimmung auf die *κοινή* zurückzuführen. Zu diesem Zwecke hat ja auch Deißmann einige von dem klassischen Griechisch abweichende Ausdrücke, die in der Xanthosinschrift vorkommen, mit gewissen neutestamentlichen Ausdrücken verglichen und die Übereinstimmung auf die *κοινή* zurückgeführt (Deißmann, Bibelstudien S. 119. Neue Bibelstudien S. 43f., 52). Dabei hätte indessen die Frage gestellt werden sollen, ob nicht die betreffenden Ausdrücke aus der Septuaginta zu erklären seien, zumal da es sich hier gerade um einen religiös-ethischen Wortschatz handelt, und da gerade auf kleinasiatischem Boden der Verdacht eines jüdischen Einflusses nahe liegt. Dies gilt nicht nur von der Xanthosinschrift, sondern auch von anderen kleinasiatischen Inschriften, besonders gewissen pergamenischen Inschriften sakralen Inhalts. Dabei will ich selbstverständlich nicht behaupten, daß das Bibelgriechisch ein besonderes Idiom sei; aber anderseits sollte nicht geleugnet werden, daß die Septuaginta besonders in den spezifisch jüdischen religiösen 'Termini technici' sklavisch übersetzt worden ist, und daß ihr Stil doch öfters ein 'papierner' ist.[1]

Mag auch sein, daß *εὐΐλατος* (= *ἵλεως*) sich in einem ägyptischen Papyrus aus der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts (Pap. Flind. Petr. II 13, 19 = Witkowski, Epistulae privatae graecae Nr. 8 S. 15) und auf einer Bleitafel aus Knidos (Dittenberger Sylloge[2] 815) wiederfindet, und daß *καθαρίζεσθαι ἀπὸ* in der bekannten Mysterieninschrift aus Andania

[1] Vgl. J. Wackernagel *Kultur der Gegenwart* I 8 (Die griechische und lateinische Literatur und Sprache) S. 303: 'Überaus oft haben die Übersetzer das hebräische Original aus Ungeschick und Buchstabenknechtschaft Wort für Wort wiedergegeben und dadurch dem griechischen Ausdruck und besonders der griechischen Wortfügung grausame Gewalt angetan.'

(Dittenberger Syll. [2] 653 Z. 37) wiederkehrt und diese Wörter also vielleicht der gewöhnlichen *κοινή* angehören: so scheinen doch die spezifisch ethisch-sakralen Ausdrücke *ἁμαρτίαν ὀφείλειν* Z. 15, *ἁμαρτίαν ἐξιλάσκεσθαι* Z. 16, *ἁπλῶς προσπορεύεσθαι* Z. 26 auf die Septuaginta entschieden hinzuweisen. Ganz besonders gilt dies von *ἁπλῶς προσπορεύεσθαι*, das, wie mir von berufener Seite versichert wird, eine häufig wiederkehrende hebräische Wendung (הָלַךְ) griechisch wiedergibt.

Wenn man also den sakral-ethischen Wortschatz in der Xanthosinschrift im Verein mit den dort vorkommenden Reinigungsbestimmungen ins Auge faßt, so wird es einem schwer sein, einen jüdischen Einfluß abzulehnen. Die Juden waren in Kleinasien im Anfang der römischen Kaiserzeit numerisch sehr stark, und ihr Einfluß auf gewisse kleinasiatische Kulte ist schon nachgewiesen worden (z. B. von Schürer, Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der *σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον* ebendaselbst, Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wissenschaften 1897 S. 200 ff., weiteres bei Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte S. 1603 f.). Es ist also nicht schwer zu erklären, wie die von dem lykischen Sklaven Xanthos abgefaßte Inschrift jüdisch gefärbt worden ist.

Daß das griechische Alte Testament selbst auf private griechische Urkunden außerhalb des Judentums und des Christentums seine Wirkung ausgeübt hat, lehrt die von Ad. Wilhelm in der *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1892 S. 173 veröffentlichte Inschrift aus Euboia (= Dittenberger Sylloge [2] 891). Diese Inschrift, die aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. stammt, enthält Verwünschungen gegen die eventuelle Schändung eines Grabes. Der heidnische Charakter der Inschrift ergibt sich daraus, daß die Erinyen, Charis und Hygieia zum Schutze des Grabes angerufen werden; aber trotzdem enthält der Stein folgende dem Deuteron. 28, 22. 28 entnommene Wendungen: *τοῦτόν τε θεὸς πατάξαι ἀπορίᾳ καὶ πυρετῷ καὶ ῥίγει καὶ ἐρεθισμῷ καὶ ἀνεμοφθορίᾳ καὶ παραπληξίᾳ καὶ ἀορασίᾳ καὶ ἐκστάσει διανοίας.*

Es bleibt noch ein Einwand übrig, der, wenn er richtig wäre, meine Ansicht gänzlich umstoßen würde. Haben die Juden wirklich Bestimmungen gegen die Abtreibung der Leibesfrucht gehabt? Salom. Reinach sagt a. a. O. S. 316: 'Ni dans l'Ancien Testament ni dans les évangiles, on ne trouve la moindre condemnation du suicide, de l'avortement, des fraudes privées.' Mag sein. Aber mit 'argumenta ex silentio' soll man immer vorsichtig umgehen. Aus einem 'argumentum ex silentio' würde man vielleicht sogar schließen können, daß im jüdischen Gesetz Blutschande zwischen Vater und Tochter nicht verboten war, weil trotz der sehr detaillierten Angaben über die verschiedenen Verwandtschaftsgrade, zwischen denen ohne Blutschande geschlechtlicher Verkehr nicht vorkommen durfte (Levit. 18 u. 20), Geschlechtsverkehr zwischen Vater und Tochter zufälligerweise nicht erwähnt wird.

Bei einem Volke, das, wie die Juden, die Fortpflanzung des Geschlechtes so außerordentlich hoch hielt, muß natürlich Abtreibung der Leibesfrucht als ein ganz unerhörtes Verbrechen angesehen werden. Man wird aus dem Schweigen des Alten und des Neuen Testaments auf die Seltenheit eines solchen Verbrechens schließen dürfen. Daß es aber bei den Juden an Gesetzbestimmungen gegen Kinderabtreibung nicht gefehlt hat, lehrt Joseph. c. Ap. II 24, 4: *γυναιξὶν ἀπεῖπε* (ὁ *νόμος*) *μήτ' ἀμβλοῦν τὸ σπαρὲν μήτε διαφθείρειν ἄλλῃ μηχανῇ· τεκνοκτόνος γὰρ ἂν εἴη, ψυχὴν ἀφανίζουσα καὶ τὸ γένος ἐλαττοῦσα.* Und nach der Ansicht des jüdischen Rabbinen Jischmaël (100—130 n. Chr.) sollte Kinderabtreibung mit dem Tode bestraft werden. Es wurde im Namen des Rabbi Jischmaël gesagt: Sogar diejenigen, die im Mutterleibe Kinder töten, sollen hingerichtet werden (vgl. L. Goldschmidt, Der babylonische Talmud VII 245, Sanhedrin VII 5, Fol. 57 B).[1]

---

[1] Diese beiden Belege verdanke ich Herrn Dr. Hjalmar Nordin, der eine gelehrte, schwedisch geschriebene Arbeit über die *Sexuellethischen Anschauungen und Zustände unter den Juden zur Zeit Jesu* verfaßt hat.

Abtreibung der Leibesfrucht entsteht natürlich zuerst, wenn die alte Sitte, Kinder nach der Geburt zu töten, verpönt war. In Griechenland sind wohl solche Fälle vor dem 4. Jahrh. v. Chr. selten vorgekommen. Dem alten Israel war sowohl Kinderabtreibung wie die Kindertötung etwas Unerhörtes und Seltenes. Aber in der jüdischen Diaspora trat Kinderabtreibung in den jüdischen Gesichtskreis hinein und mußte von dem sittlichen Bewußtsein des Judentums scharf verurteilt werden. Ich denke also, daß die oben erwähnten jüdischen Gesetzbestimmungen mit Rücksicht auf die jüdischen Erfahrungen in der Diaspora abgefaßt worden sind. Selbst ohne diese Belege würde man die strenge Verdammung von Kinderabtreibung aus dem ethischen Gehalt des Judentums a priori erschließen dürfen.

Ich glaube also nachgewiesen zu haben, daß dort, wo wir einen festen Boden haben, die Verdammung der Kinderabtreibung innerhalb der griechischen Kultur auf einen jüdischen (bzw. christlichen) Einfluß zurückgeht. Ins Gewicht fällt auch, daß in einer so frühzeitigen christlichen Schrift wie der Apostellehre (II 2) unter den ersten Geboten sich folgendes findet: *οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ γεννηθέντα ἀποκτενεῖς.*

Der hier behandelte Gegenstand wird auch in einer aus Ägypten stammenden griechischen Inschrift (Revue Archéol. 1883, 2, S. 181 ff.) berührt. Dort werden gewisse Tabubestimmungen für Tempeleintritt festgestellt, darunter auch die Bestimmung, daß nach Kinderabtreibung (*ἐκτρωσμός*, dessen Bedeutung von Ad. Wilhelm zuerst erkannt wurde) 40 Tage vergehen mußten, ehe das betreffende Weib in das Heiligtum eintreten durfte. Es läßt sich, wenn auch nicht beweisen, doch vermuten, daß diese Bestimmung auf das in Ägypten besonders stark vertretene jüdische Bevölkerungselement zurückgeht. Leider können wir nicht feststellen, ob eine ähnliche Bestimmung in der in den Oesterreich. Jahresheften V (1902) S. 139 ff. veröffentlichten lesbischen Tempelinschrift vorkam. Dort ist an zwei Stellen von Wöchnerinnen die Rede: das

erstemal wird zum Eintritt in einen Tempel die vierfache Frist (40 Tage gegen 10) verlangt, wie in dem anderen Fall. Eine gewisse Analogie mit den jüdischen Bestimmungen im Levit. 12, 2—5 ist schon vom Herausgeber bemerkt worden. Indessen lassen sich bei dem verstümmelten Zustand der Inschrift die beiden Arten von Geburten nicht sicher unterscheiden.

Andere Belegstellen über den betreffenden Gegenstand sind von Hermann-Blümner, Lehrbuch der griech. Privataltertümer S. 76 f., zusammengestellt. Die dort angeführten Äußerungen des Musonius zeigen, daß der in der semitischen Welt wurzelnde Stoizismus den Kampf gegen Kinderabtreibung aufgenommen hat. Was endlich die von Reinach a. a. O. herangezogene Vergilstelle, Aen. VI 426—29, betrifft, so ist die dort vorgeschlagene Deutung ganz aus der Luft gegriffen und läßt sich philologisch nicht begründen. Vgl. Nordens Kommentar zu dieser Stelle.

Chidher

Von **K. Vollers** in Jena[1]

Obwohl die religionsgeschichtliche Gestalt, die hier behandelt werden soll, ganz oder fast ganz vorderasiatischen Ursprungs ist, habe ich doch mit Rücksicht auf nicht-orientalistische Leser diejenige Namensform gewählt, welche den gebildeten Deutschen durch das bekannte Gedicht Fr. Rückerts vertraut geworden ist. Allerdings muß dazu erwähnt werden, daß Rückert in der ersten Niederschrift dieses Gedichtes nicht die mehr arabische Form Chidher, sondern die der türkischen und persischen Aussprache näher stehende Form Chiser wählte.[2] Der arabischen Aussprache kommt man nahe, wenn man in der Form Chidher das Ch als nordwestdeutschen Ach-laut, das dh aber als stimmhaftes englisches th (wie in that, whether, wether usw.) spricht.[3] Um über den Namen gleich hier das Nötigste zu geben, so bemerke ich, daß die beiden echt ara-

---

[1] [Am 5. Januar 1909 ist Karl Vollers im rüstigen Mannesalter, in voller Schaffenskraft gestorben. Mit ihm hat auch dies Archiv einen freudigen Mitarbeiter verloren.

Die Korrektur seines Chidher hat der Verfasser nicht mehr gelesen. An seiner Stelle hat Karl Brockelmann in Königsberg mit dankenswerter Bereitwilligkeit die Druckfahnen durchgesehen. Der Herausgeber.]

[2] Zuerst in *Morgenblatt für gebildete Stände* XVIII, 1824, Nr. 35, Dienstag, 10. Februar. Schon in dem nächstfolgenden Abdruck, in dem mir unzugänglichen *Deutschen Musenalmanach* von Wendt, 1830 S. 39 ff. scheint die Form Chidher gewählt zu sein; jedenfalls finden wir sie in den späteren Ausgaben der Werke des Dichters, z. B. Frankfurt a. M. III (1868), 14 f. Sowohl 1824 als 1830 verband Rückert das Gedicht mit der 'Romanze' des arabischen Dichters Schanferi (lies: Schanfarā).

[3] Die mehr bekannte Aussprache dieses arabischen Lautes ist ein supradentales d; in der Regel wird sie als ḍ ausgedrückt.

bischen Formen al Chiḍr und al Chaḍir gleichwertig sind; dieses ist die ältere, jenes die jüngere Form, die Bedeutung ist: 'der Grünende', nach Rückerts klassisch gewordenem Ausdruck: 'der ewig junge'. Wir werden unten Anlaß haben, auf die Bedeutung des Namens näher einzugehen. Auch auf den Ursprung der erst von Rückert poetisch gestalteten Erzählung hat der Dichter schon in der oben genannten Veröffentlichung von 1824 hingewiesen; es ist die von dem arabisch schreibenden, persischen Kosmographen Kazwini (al Qazwînî † 682 H = 1283 Chr.) mitgeteilte Erzählung oder 'Parabel vom Kreislauf der irdischen Dinge'.[1] Kazwini erzählt hier, er wolle dies (rein naturwissenschaftliche) Kapitel mit einer wunderbaren Geschichte beschließen. Man erzählt, es habe unter den Kindern Israel einen frommen Jüngling gegeben, den Chidher öfters besuchte. Ein damals lebender König hörte davon, ließ den Jüngling vor sich führen und erklärte ihm, er wünsche den Chidher zu sehen; wo nicht, so habe er den Tod zu gewärtigen. Chidher verspricht auch dem erschreckten Jüngling, mit ihm zum König gehen zu wollen, und als dieser den Chidher auffordert, ihm das Wunderbarste zu erzählen, was er je erlebt habe, hören wir aus seinem Munde in Prosa die Geschichte, welche Rückert dichterisch gestaltet hat. Zum Schluß drückt der König den Wunsch aus, dem Chidher zu folgen; aber Chidher erklärt ihm, daß dies unmöglich sei; er solle nur dem Jüngling folgen, um auf den Weg der Gottgefälligkeit zu gelangen. Mag es auf Zufall oder auf dem glücklichen Instinkt des Dichters beruhen; jedenfalls sind die Geschichte und das darauf gebaute Gedicht vorzüglich geeignet, uns das Wesen des Chidher zu veranschaulichen. Er ist der nie ermüdende Wanderer, der durch Jahrhunderte und Jahrtausende über die Länder und Meere schweift, der Belehrer

---

[1] Arabisch in: Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el Cazwinis *Kosmographie* ed. F. Wüstenfeld I (1849) S. 87f., deutsch in der (mir unzugänglichen) *Übersetzung* von Ethé I 179f.

und Berater frommer Menschen, der Weise in göttlichen Dingen, der unerwartete Besucher, der aber unwürdigen Menschen seinen Besuch versagt, der Unsterbliche. Über die Art, wie Rückert mit diesem Stoff bekannt wurde, finde ich zwar keine urkundliche Bemerkung[1]; gleichwohl sei mir eine Vermutung gestattet. Im Jahre 1813 veröffentlichte Joseph von Hammer, der vielgeschmähte und doch hoch verdiente Orientkenner, anonym das 'erste Fläschchen' seines 'Rosenöls', wo er S. 118 die oben erwähnte Erzählung Kazwinis übersetzt; bei der ungewöhnlichen Belesenheit Rückerts dürfen wir wohl seine Bekanntschaft mit jenem Bändchen voraussetzen; da er gerade um jene Zeit (1824 und vorher) sich den orientalischen Sprachen widmete, anderseits in Coburg kaum Gelegenheit wie J. von Hammer hatte, zu den handschriftlichen Quellen zu gelangen, so dürfen wir annehmen, daß der von J. von Hammer mitgeteilte Text den Dichter zu seiner Schöpfung begeistert hat. Zwischen den Veröffentlichungen von 1824 und 1830 liegt eine weitere gelehrte Mitteilung, die den genannten Text von Kazwini betrifft; in der 1827 erschienenen 'Chrestomathie arabe' von Silv. de Sacy (V. III 429 fg.) teilt A. L. de Chézy den arabischen Text samt der französischen Übersetzung mit. Wir dürfen glauben, daß auch dies dem Dichter zu Gesichte gekommen ist.

Gehen wir nunmehr zu der religionsgeschichtlichen Frage über, wo, wann und wie Chidher entstanden und zu Hause ist, so treten uns große Schwierigkeiten entgegen. Stellt man das darüber Bekannte einfach zusammen, so scheinen alle diese Fragen bereits beantwortet zu sein; erst bei näherem Zusehen bemerkt man, wie viele Rätsel und wie viele Unklarheiten sich dahinter bergen. Wenn wir auch sahen, daß der Name des Chidher arabisch ist, so wäre es doch ein Irrtum, zu glauben,

[1] Ich kann nicht sagen, wie C. Beyer dazu gekommen ist, das Rückertsche Gedicht in Indien spielen zu lassen (*Neue Mitteilungen* II 1873 S. 102).

daß auch die Figur arabischen Ursprungs ist. Dies muß um so mehr betont werden, als wir in der trefflichen Studie von G. Hart[1] die auf mündliche Überlieferung zurückgehende Mitteilung finden, daß H. L. Fleischer († 1888), der ein halbes Jahrhundert lang wie kein zweiter die Meinungen auf dem Gebiet der arabischen Sprache und Literatur gemacht oder doch beeinflußt hat, in seinen Vorlesungen gelehrt habe: 'Chidher war bei den alten Arabern Repräsentant der im Frühjahr wieder auflebenden Erde. Die Legende von ihm ist aus der alten Zeit herübergenommen.' So richtig es ist, Chidher als Naturgenius zu betrachten[2], so unrichtig ist es, zu behaupten, daß er altarabischen Ursprungs ist. Die alten, das heißt vorislamischen Araber scheinen nichts, nichts von ihm gewußt zu haben; weder in der alten Dichtung, noch in den Fragmenten der heroisch-epischen Überlieferung, weder in der Mythologie, noch in der geschichtlichen oder in der topographischen Tradition aus der vorislamischen Zeit finden wir eine Spur von ihm. In der überaus reichen und wertvollen Sammlung von arabischen Sprichwörtern vorislamischen und altislamischen Ursprungs, die der gelehrte Perser al Maidânî († 518 H = 1124 Chr.) veranstaltete[3], wo das gesamte geistige und sittliche Leben der älteren Araber sich so vortrefflich spiegelt, findet sich nur einmal Chidher erwähnt, nämlich in dem kurzen Diktum: 'asjaru min al Chidhr (Chadhir), einer, der noch ruheloser wandert als Chidher'. Wir haben aber gar keinen Anlaß, diesem Wort vorislamischen Ursprung zuzuschreiben. So wenig wir nun den Chidher altarabisch nennen können, so sicher dürfen wir ihn als islamisch bezeichnen; er ist, um das Hauptergebnis der nachfolgenden Ausführungen hier vorwegzunehmen, recht eigentlich ein Er-

---

[1] *Chidher in Sage und Dichtung*, 1897, S. 3 (= *Sammlung gemeinverst. wissensch. Vorträge* Nr. 280).

[2] Wir werden unten sehen, daß dies nur einer von den vielen Zügen seines Wesens ist.

[3] *Arabum Proverbia* (Bulaqer Ausgabe, 1284 H., I 313).

zeugnis des islamischen Synkretismus[1], der im Koran (Qorân) seinen ältesten und maßgebenden literarischen Ausdruck gefunden hat. Aber selbst der Koran, dessen Entstehung wir in die ersten Jahrzehnte des siebenten Jahrhunderts unserer Ära setzen müssen, nennt den Namen des Chidher noch nicht; jedoch finden sich Stellen in ihm, die von den späteren Erklärern beinahe einstimmig auf diese Gestalt gedeutet werden. Um einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, wenden wir uns daher den in Betracht kommenden Stellen dieses Werkes zu. In erster Linie kommt hier die Sure 18, 59—81 vorgetragene Erzählung in Betracht, die von Moses, seinem Burschen oder Diener (Josua) und einem 'frommen Knecht' (v. 64) handelt, der von Gott besonders begnadet und mit Wissen ausgerüstet gewesen sein soll. Moses und sein Diener wollen 'die Vereinigung der beiden Meere' aufsuchen. Am Ziel angekommen, bemerkt Moses, daß der Fisch, von dem sie ihr Mahl bereiten wollten, verloren gegangen war. Um zu essen, kehren sie wieder um und stoßen auf den genannten 'frommen Knecht'. Moses bittet ihn um Mitteilung eines Bruchteils seines reichen göttlichen Wissens. Der Unbekannte gestattet dem Moses, ihn zu begleiten, unter der Bedingung, keine Frage zu stellen, bevor nicht jener gesprochen habe. Der Unbekannte führt nacheinander drei Handlungen aus, die den Moses zum Staunen und Unwillen treiben. Von einem Schiff, auf dem sie fahren, bricht er Planken los und macht, damit das Fahrzeug leck. Einen jungen Mann haut er ohne Anlaß nieder. Dagegen richtet er die baufällige Mauer einer Stadt, von deren Bewohnern sie nur Schlechtes erfahren hatten, wieder auf. In allen drei Fällen kann Moses sich nicht enthalten, dem Fremden Vorwürfe zu machen, die von ihm nur mit einem Hinweis auf das dem Moses abgenommene Versprechen beantwortet werden. Erst bei der Trennung läßt

[1] Vgl. hierüber meine *Weltreligionen* (1907) S. 171 ff.

der Fremde sich herbei, die Erklärung seiner auffälligen Handlungen zu geben. Zugrunde liegt der Gedanke, daß Moses trotz seiner hohen Stellung als Mensch doch nur einen winzigen Teil des göttlichen Wissens besitze und daher über unbegreifliche Vorgänge des Lebens beschränkte Urteile fälle, während der Unbekannte als Träger des göttlichen Wissens und Sachwalter des göttlichen Willens handelt und Gott durch ihn gewisse den Menschen unverständliche Dinge zu einem guten Ziel führt. Es ist die volkstümliche Theodicee, die wohl nirgends ausführlicher behandelt ist als in dem von der Weltgeschichte zermalmten Judentum, dieselbe Theodicee, deren Grundgedanken auch zum besten Teil der christlichen Gemütsfrömmigkeit gehören. Auf Grund der jüdischen Überlieferung können wir auch mit aller Bestimmtheit sagen, daß der Ungenannte, den die islamischen Erklärer hier auf Chidher deuten, identisch ist mit dem Elias der Juden; wir werden unten des öfteren auf diese Doppelfigur zurückkommen. Hingegen enthält der erste Teil der oben skizzierten Erzählung des Korans Anspielungen auf Stoffe, die wir auf Grund neuerer Forschungen eben so bestimmt als altbabylonisch bezeichnen müssen. Dahin gehört die Suche nach 'der Vereinigung der beiden Meere', die Lebensquelle und das Fischwunder. Wir werden unten darauf zurückkommen, wenn wir mit den Aufklärungen der nachfolgenden islamischen Überlieferung bekannt geworden sind.

Wie die Kommentatoren des Korans Sure 18, 64 den Unbekannten bald al Chidhr, bald Elias oder Elisa nennen, so finden wir al Chidhr auch an anderen Stellen neben jüdischen Gestalten genannt. Sure 2, 261 wird zwar meist auf Ezra (ʿUzair) gedeutet, von einigen Erklärern aber auf al Chidhr; ebenso 27, 40, wo bald al Chidhr, bald Salomo, bald Gabriel oder Âṣaf oder 'ein Engel' als Inhaber der Weisheit betrachtet wird. Bei der Erklärung von Sure 11, 86 wird das echte Unrecht von den Handlungen des Chidher unterschieden, die nur scheinbar für den beschränkten Menschenverstand

Unrecht waren, hingegen im göttlichen Weltplan das Gute bezweckten.

Ob Muḥammad den Namen des Chidhr nicht gekannt hat oder zwar gekannt, aber nicht genannt hat, können wir nicht entscheiden. Wahrscheinlicher ist mir das erstere. Aber bald darauf muß die Benennung aufgekommen sein, wie und wo, soll unten geprüft werden; in den großen Sammlungen des Buchâri und des Ṭabari finden wir bereits im dritten (neunten) Jahrhundert alle wesentlichen Züge des Unbekannten von Sure 18, 64 ausgebildet und mit dem Namen des Chidhr verknüpft. Die beiden genannten Autoren, Muḥammad ibn Ismâ'îl al Buchâri († 256 H = 870 Chr.) und Muḥammad ibn Gerîr aṭ-Ṭabari († 310 H = 923 Chr.) gehören zu den größten Gestalten der arabischen und der islamischen Literatur; es ist nicht gleichgültig, auch hier zu erwähnen, daß beide dem Blut nach echte Iranier waren. Das hier in Betracht kommende Werk des Buchâri, 'die echte Sammlung' (al gâmi'aṣ-ṣaḥîḥ oder einfach aṣ Ṣaḥîḥ) ist die älteste und angesehenste der großen kanonischen Traditionssammlungen[1]: es wird oft, wie der Qorân in Handschriften und Drucken vokalisiert, es wird wie der Qorân und nur noch wenige andere Werke mit Miniaturen geschmückt; ja in einigen Gegenden gilt ein auf das Ṣaḥîḥ des Buchâri geleisteter Schwur so viel wie ein auf den Qorân abgelegter. Der für Chidher in Frage kommende Abschnitt des weitschichtigen Werkes ist in dem der 'Qorânauslegung' (Tefsîr al Qorân) gewidmeten Teil zu suchen, wo auch die oben schon erwähnte Sure 18 erläutert wird.[2] Bei genauerem Zusehen stellt sich heraus, daß hier drei durch Sprache und Inhalt merklich unterschiedene Berichte vorliegen. Alle haben gemeinsam, daß gewisse im Qorân nur angedeutete Personen bereits Namen erhalten haben; so vor allem unser Chidher,

---

[1] Meine *Weltreligionen* S. 172.

[2] Bûlâq, 1296 H., S. 214—220; L. Krehl *Recueil des traditions mahométanes* 3, 277 ff.

der hier an die Stelle des 'frommen Knechtes' (Qor. 18, 64) tritt; ferner Josua, Sohn des Nûn, wie hier der Bursche des Moses[1] genannt wird. Auch der gottlose König von Qor. 18, 78 und der junge Mann von 18, 79 sind wenigstens im Bericht II den Namen nach bekannt, jener heißt Hudad ibn Budad, dieser Gaisûr. Überhaupt ist der Bericht II schärfer als andere ausgeprägt. Auf Grund des Fischnamens nûn (217, 5 statt ḥût, 215, 5; 219, 2) und wegen der hier zum erstenmal auftretenden Bemerkung, daß Chidher 'auf einer grünen Decke inmitten des Wassers (Meeres)' sitze (vgl. des näheren weiter unten), möchte ich diesen Bericht nach Syrien verlegen. Der Bericht I ist zu farblos, um ihn zu lokalisieren; da aber die Halbinsel Arabien (wie wir immer deutlicher sehen werden) für die Schöpfung dieser Legende kaum in Betracht kommt, so muß der Bericht I, wenn unsere Vermutung über den Bericht II richtig ist, in Babylonien oder in Unterägypten entstanden sein. Der Bericht III scheint die beiden anderen vorauszusetzen und aus ihnen verschmolzen zu sein. Alle drei Berichte werden damit eingeleitet, daß der Überlieferer Nauf al Bikâli (Bikkâli, Bakâli)[2] behauptet hatte, der hier mit dem frommen Knecht (Chidher) verkehrende Moses sei nicht derselbe wie der Moses der Kinder Israel. Darauf antwortet Ibn Abbâs, einer der berühmtesten Traditionarier: der Gottesfeind lügt! Hieran schließt sich die Darlegung, wie es sich mit der Erzählung des Qorâns (18, 59—81) verhalten habe, mit anderen Worten, wie man vom ersten bis zum dritten Jahrhundert des Islams diese Legende weiter ausgebildet hatte. Es heißt: als Moses einst unter den Kindern Israel als Prediger stand und man ihn fragte, wer der weiseste unter den Menschen sei, antwortete er: ich! Es mißfiel aber Gott, daß Moses nicht alles Wissen auf ihn zurückführte, und darum offenbarte Gott dem Moses

---

[1] Vgl. *A. T. Ex.* 24, 13; 33, 11.

[2] Sein voller Name ist Abu Jezîd (Abu Rešîd) N. ibn Faḍâla aš Šâmi al B., Sohn der Frau des Ka'b.

die Kunde von dem frommen Knecht beim Zusammenfluß der beiden Meere, der noch weiser sei als Moses. Im Verlangen, diesen kennen zu lernen, wird Moses von Gott angewiesen, einen Fisch in einem Binsenkorb mit sich zu nehmen. Da, wo er den Fisch verlieren werde, sei der weise Fromme zu finden. Mit seinem Burschen (Jünger) Josua macht sich alsdann Moses auf den Weg. Müde von der Wanderung legen sie bei einem Felsblock sich zum Schlafen hin. Mittlerweile wird der tote Fisch lebendig, hüpft aus dem Korb und springt ins Wasser. Hier tritt ein Wunder ein. Der Lauf des Wassers wird von Gott gehemmt, es wird hart wie eine Steinschicht, so daß der Fisch an der Stelle bleiben muß, wo er in das Wasser gesprungen war. Die beiden Reisenden erwachen, ohne an den Fisch zu denken, und wandern fürbaß, bis daß sie am folgenden Morgen ermüdet Halt machen. Hungrig und ermattet fragt Moses nach der Fischkost. Josua bemerkt mit Schrecken den Verlust des Fisches; um zu essen müssen sie umkehren bis zu der Stelle, wo sie geschlafen hatten. Hier treffen sie den ganz in ein Gewand gehüllten frommen Knecht, der von nun ab 'al Chaḍir' (so in I und II, während in III Chaḍir) heißt. Es folgt Begrüßung und Vorstellung. Chidher fragt, ob Moses zu den Kindern Israel gehöre, und erhält eine bejahende Antwort. Dann schließt sich Moses an den weisen Chidher unter der aus dem Qorân bekannten Bedingung an. Die Schiffsepisode wird hier zunächst um die Bemerkung bereichert, daß sie ohne Fährlohn fuhren, da die Schiffer den Chidher kannten, ferner daß Chidher mit dem Beil eine der Rippen des Schiffsrumpfes losgebrochen habe. Ferner um eine Erläuterung der Größe der göttlichen Weisheit. Ein Vogel setzt sich auf die Reling des Schiffes und steckt seinen Schnabel[1]

[1] Für diesen Akt waren zwei graphisch leicht zu verwechselnde Ausdrücke überliefert, naqada und naqara. Der gelehrte Ṭabari bemerkt dazu in seinem *Qorânkommentar* (15, 166, 29), in seiner Vorlage heiße es naqara.

in das Wasser, um zu trinken. Das gibt dem Chidher Anlaß zu der Äußerung an Moses: dein und mein Wissen sind im Verhältnis zur Weisheit Gottes nicht mehr als das Quentchen Wasser, welches der Vogel mit seinem Schnabel aus dem Meere entnommen hat. Die erste Episode wird mit der zweiten in der Weise verbunden, daß gesagt wird: sie stiegen aus dem Schiff und wanderten am Ufer des Meeres dahin, als Chidher einen jungen Mann erblickte. Auch diese Episode wird im Buchâri lebhafter ausgemalt. Chidher ergreift den Kopf des jungen Mannes und reißt ihn vom Rumpf ab. Ferner wird gesagt: dieser Fall ist noch ärger als der erste! Die dritte Episode von der Stadtmauer wird hier ohne Zusätze erzählt.[1] Dagegen finden wir hier zwei Schlußbemerkungen. Zunächst die, daß Muḥammad hinzugefügt habe: wir hätten gern gehabt, daß Moses mehr Geduld gezeigt hätte, damit Gott (als der Offenbarer des Qorâns) uns ihre Geschichte noch weiter erzählt hätte. Ferner soll der oben schon erwähnte Ibn Abbâs den Qorântext ausführlicher gelesen haben als er jetzt lautet; nämlich in der zweiten Episode: 'der junge Mann war nämlich ungläubig, seine Eltern hingegen gläubig'. Ferner las er Qor. 18, 78 'vor ihnen' statt 'hinter ihnen'; andere Erklärer deuten das 'hinter ihnen' des jetzigen Textes als 'vor ihnen'. Endlich findet man 18, 78 bei 'Schiff' auch den Zusatz 'gut, fromm'.[2]

Im Bericht II wird Kûfa als der Aufenthaltsort des oben erwähnten Nauf genannt. Von der Predigt des Moses wird gesagt: die Augen (der Zuhörer) liefen dabei über und die Herzen wurden davon erweicht. Die Heimat des Chidher am Lebensquell wird hier so beschrieben: 'nimm einen toten Frosch (nûn) und wo

[1] In Jacuts *Geograph. Wörterbuch* (I 871, 7) wird dieser Vorgang nach Tilimsän (Tlemcen), an die Grenze des jetzigen Marokko verlegt.

[2] Auf eine theologische Änderung in 18, 79 habe ich in *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien* (1906) S. 195 hingewiesen. Die ältere Lesart 'dein Herr fürchtete' (vgl. V. 81 'und dein Herr wollte') wurde später anstößig und ersetzt durch: 'wir fürchteten'.

(von Gott) Lebensodem in ihn geblasen wird, da ist die Vereinigung der beiden Meere.' Die Stelle, wo beide sich dem Schlaf ergaben, wird beschrieben als 'eine feuchte Örtlichkeit im Schatten eines Felsblocks'. Das Wasser, in das der Fisch sprang, wird auch hier zum Stehen gebracht, 'so daß es war, als ob seine (des Fisches) Spur in einem Stein wäre'.[1] Chidher, den sie alsdann treffen, wird hier so beschrieben: 'auf einer grünen Decke sitzend, auf der Wasserfläche (inmitten des Meeres), in ein Gewand gehüllt, dessen unteres Ende er unter seine Füße gesteckt hatte, während das andere Ende seinen Kopf verhüllte'. Bei der Begrüßung mit Moses enthüllt sich Chidher. Als Moses seine Bitte um Belehrung ausgesprochen hatte, bemerkt Chidher: 'du (Moses) hast in der Tora (Taurât) und in der Offenbarung ein Wissen, dessen ich nicht bedarf, und mein Wissen ist derart, daß du dessen nicht bedarfst.' Schon vor der Schiffsepisode wird hier das Gleichnis vom Vogel erzählt, der mit seinem Schnabel einen Tropfen aus dem Meer aufpickt. Das Durchlöchern des Schiffes wird hier durch das Einrammen eines Pfahles bewirkt; durch das Loch strömt das Wasser ein.[2] Der junge Mann, den Chidher alsdann tötet, wird hübsch, aber ungläubig genannt. Chidher streckt ihn zu Boden und schneidet ihm mit dem Messer die Kehle durch. Statt der Lesart zakîja, Qor. 18, 73, finden wir hier auch die andere: zâkija, die von al Ṭabari (Korankommentar 15, 170, 17) den Meisterlesern des Ḥigâz und von al Baṣra zugeschrieben wird. Bei der Aufrichtung der Stadtmauer wird gesagt: er tat es durch Bestreichen mit der Hand. Qor. 18, 80 wird dahin erläutert, daß Gott den Eltern nachher ein Mädchen geschenkt habe.

[1] Offenbar liegt hier die Vorstellung eines Petrefakts zugrunde. Andere Leser, denen das unklar blieb, machten guḥr, Loch (als Unterschlupf für allerhand Getier) aus ḥagar, Stein.

[2] Im *Qorânkommentar* des Zamachšari wird die Schiffsepisode dahin ausgemalt, daß es heißt: die Schiffsleute hielten die beiden Wanderer anfangs für Räuber.

Der dritte Bericht, der, wie schon oben bemerkt wurde, die beiden anderen vorauszusetzen scheint, ist dadurch bemerkenswert, daß er bei dem bekannten Felsblock auch 'die Lebensquelle' erwähnt. 'Alles, was damit in Berührung kam, wurde wieder lebendig'; daher auch der tote Fisch. Als die beiden das Fährboot besteigen, wird das griechische naul (ναῦλον) durch das arabische agr erläutert. Bei der Schiffsepisode wird auch der trinkende kleine Vogel erwähnt. Wie im Bericht I wird auch hier das Schiff mit dem Beil durchlöchert.[1]

Gehen wir nunmehr von Buchâri zu dem bereits erwähnten Ṭabari über, so finden wir sowohl in dessen riesigem Qorânkommentar[2] als auch in seiner Chronik[3] längere Abschnitte über alle Chidher betreffenden Fragen. Da aber die meisten von ihm gegebenen Nachrichten uns schon aus Buchâri bekannt sind, können wir uns auf eine Reihe von Nachträgen und Ergänzungen zu den obigen Mitteilungen beschränken.

Im Qorânkommentar (Tefsîr) wird der 'Zusammenfluß der beiden Meere' auf den Punkt gedeutet, wo das persische (indische) Meer und das byzantinische Meer (Mittelmeer) sich treffen (15, 163 oben). Das wäre auf der Landenge von Klysma (Suês) zu denken. Über die Art, wie der Fisch ins Wasser gelangte, und wie wir uns den Stillstand des Wassers (Versteinerung? Vereisung?) zu denken haben, wird S. 164 (oben) lange geredet. S. 164, 29 wird gesagt, daß der Felsblock, bei dem Moses und Josua suchten, beim Nahr ad-dhîb[4],

[1] Im Werk des Buchâri (*Buch der Wissenschaft*, gegen Ende) wird auch eine im wesentlichen mit unserem Bericht I übereinstimmende Erzählung der Chidhergeschichte gegeben, um die Gelehrten zu mahnen, alles Wissen auf Gott zurückzuführen. Auch im *Buch von den Propheten* wird bei Buchâri die Geschichte kurz erzählt.

[2] Kairo, Druckerei Maimanîja, 1321 H (1903 Chr.), Bd 15, 162–172; 16, 2–6 zu der bekannten Erzählung des Qorâns.

[3] *Annales At-Tabari* ed. de Goeje, Lugd. Bat. 1879–81, Ser. I tom. 1, 419–429.

[4] Dafür hat az-Zamachšari in seinem *Qorânkommentar,* sowohl in der indischen als auch in der ägyptischen Ausgabe: Nahr az-zait, Öl-

Wolfsfluß, am Wege liege. Wahrscheinlich ist hier an einen der vielen alten Flußnamen Lykos zu denken, vielleicht an das Flüßchen, das nahe bei Apheca im Libanon entspringt und wenig nördlich vom jetzigen Beirût das Meer erreicht. Unser Held heißt hier wie in den Berichten des Buchâri bald Chaḍir, bald al Chaḍir. S. 165, 36 wird 'der Zusammenfluß der Meere' (nicht: der beiden Meere) genannt, mit dem Bemerken, es sei der wasserreichste Ort der Erde. Der Vogel, an dem die Größe der Weisheit Gottes erläutert wurde, heißt hier (165, 37) Schwalbe. Die Behauptung des uns schon bekannten Nauf wird hier (166, 15) so formuliert, daß Chidher nicht der 'Genosse' des Moses sei. In bezug auf viele Einzelheiten erinnert Ṭabari bald an diesen, bald an jenen der drei Berichte des Buchâri. Die Aufrichtung der Mauer durch Bestreichen mit der Hand wird auch hier (166, 35) erwähnt, ebenso die Bemerkung des Propheten, daß er lieber den Moses geduldig gesehen habe, um noch mehr von der Geschichte des Chidher zu hören (166, 36). Die Lebensquelle wird hier 'Wasser des Lebens' genannt (167, 7) mit dem Zusatz: 'wer davon trinkt, erlangt ewiges Leben; alles Tote, was ihm nahe kommt, wird wieder lebendig.' Die Vermummung des Chidher wird bald mit dem üblichen Ausdruck (musaggā, tasaggā), bald (167, 11) anders (mutalaffif fî kisâ) bezeichnet. Das Fährboot wird hier (167, 16) beschrieben als: neu, solide gebaut; es gibt kein schöneres, 'besseres und solider gebautes'. Als Werkzeuge des Chidher zum Zertrümmern des Schiffes werden hier (167, 18) 'Hacke und Hammer' genannt. Die Schönheit des von ihm ermordeten Jünglings wird hier (167, 22) noch weiter ausgemalt: 'reizender[1], und wohlhabender und sauberer als irgendeiner'; Chidher spaltete ihm den Kopf mit einem Stein. Lange

---

fluß. Ob dhîb oder zait hier ursprünglich ist, kann ich nicht entscheiden. Auch der im orientalischen Alexanderroman genannte 'Sandfluß' kann auf denselben Archetyp zurückgehen.

[1] Ich lese aẓrafu für aẓfaru.

Erörterungen werden darüber gepflogen, ob der 'Schatz' (Qor. 18, 81) als materieller Schatz oder als Weisheit zu denken ist. Einige überkluge Leute wußten, daß es Tafeln mit weisen oder frommen Inschriften gewesen seien; ja jemand hatte sogar in Erfahrung gebracht, daß die Tafel $2^1/_2$ Zeilen enthalten habe, nicht mehr (16, 5, 4). Auch der Inhalt der Predigt des Moses war einigen bekannt (168 oben). Der Ort, wo Moses den Chidher fand, wird in einem Bericht als 'eine von den Inseln des Meeres' bezeichnet (168, 15). Der Fisch, von dem sie zehren wollten, wird genauer 'Pökelfisch' genannt (168, 23 fg. samaka mamlûḥa, also weder ḥût noch nûn). An den zweiten Bericht des Buchâri erinnert uns die behufs der Erklärung des Namens Chidhers gemachte Bemerkung (168, 28): 'als er auf einem weißen Fell saß, schoß die Vegetation unter ihm aus und alles wurde grün (chaḍrâ)'; daher heißt er chaḍir, grünend. Der von Chidher getötete Jüngling heißt auch hier Gaisûr[1] (170, 26); der König Hudad ibn Budad wird 16, 3, 12 genannt. Auch die ungastliche Stadt ist bekannt geworden: es ist al Ubulla, an der Mündung des Euphrat-Tigris (171, 27 f.).[2] Ṭabari schließt seine ausführliche Erklärung des Abschnittes mit der paränetischen Bemerkung, daß wir Menschen in unserer Kurzsichtigkeit uns in den von Gott geleiteten Lauf der Dinge zu fügen haben.

Derselbe Ṭabari behandelt den Stoff in etwas anderer Weise als Historiker in seiner Chronik (Târîch, annales). Hier setzt er die Erzählung zwischen Joseph und Moses, wobei er als echter Perser immer den Parallelismus mit der Urgeschichte der Iranier hervorhebt. Als sehr wahrscheinlich bezeichnet er die Angabe, daß Chidher unter dem iranischen Herrscher Afridûn (Ferîdûn, Thraetaona) gelebt habe (414, 7; 416, 3). Anderseits wird Chidher hier mit dem Dhulqarnein, dem

---

[1] Al-Zamachšari nennt den Jüngling Ḥusein, seine Spielgefährten Aṣram und Ṣarîm.

[2] Über die Deutung auf Tlemcen vgl. S. 243 Anm. 1.

Doppelhörnigen, dem islamischen Reflex Alexanders des Großen, in Verbindung gebracht; da nun dieser Dhulqarnein nach einigen Gelehrten von dem echten Alexander zu trennen ist und zu Zeiten Abrahams gelebt haben soll, so entsteht eine chronologische Schwierigkeit, die den Ṭabari ernstlich beschäftigt. Hier tritt auch zum erstenmal die Bemerkung auf, daß Chidher im Zuge Alexanders 'den Lebensstrom' erreichte, daß beide, ohne darum zu wissen, daraus tranken und infolgedessen mit ewigem Leben beschenkt wurden, so daß sie noch heute (zur Zeit Ṭabaris) leben (414, 14 f.; 416, 5, wo 'Lebenswasser'). Die Identifikation des Chidher mit dem Elias des Alten Testaments und der jüdischen Legende wird hier bereits als vollzogen vorausgesetzt; dagegen werden aber Stimmen laut (415, 5 ff.), die behaupten, die beiden Gestalten seien zu trennen; Chidher sei Perser, Elias hingegen Israelit; beide treffen sich alljährlich beim Fest (in Mekka). Wir werden diesem Zug der Legende noch öfters begegnen. Dann wird auch die an die Leugnung des Nauf angeknüpfte Erzählung hier wiedergegeben. Zum Schluß wird folgende merkwürdige Einzelheit mitgeteilt. Auch der Jünger des Moses, Josua, trank von dem 'Wasser der Langlebigkeit', ohne es zu dürfen; da nahm ihn der Weise (Chidher oder Moses), setzte ihn auf ein Schiff und ließ es auf das hohe Meer fahren; so geht es ihm bis zum Tage der Auferstehung.

Hier ist die geeignete Stelle, um aus der ausgedehnten Erklärung der von Buchâri gesammelten Hadîthe dasjenige auszuwählen, womit die Folgezeit die Legende im Laufe von Jahrhunderten bereichert hatte. Wir wählen zu dem Zweck den letzten großen, auf der Höhe der arabischen Gelehrsamkeit stehenden Kommentar des Qaṣṭallâni[1] († 923 H). Zur 'Vereinigung der beiden Meere' wird hier auch die allegorische Erklärung beigebracht, daß damit die Begegnung des Moses

[1] Gedruckt u. a. Kairo 1306, wo wir die Erläuterung der Qorânerzählung 7, 216 f. finden.

mit Chidher gemeint sei; denn jener sei ein Meer des Wissens in theologisch-juridischen Dingen, dieser dasselbe in esoterischen Fragen. Aber der gesunde Sinn des Kommentators weist diese Erklärung als unnötig und unzutreffend zurück. Zu dem Namen des von Chidher getöteten Jünglings, Gaisûr, werden hier mehrere andere Lesarten mitgeteilt, nämlich: Ḥaisûr, Ḥansûr, Ḥaisûn[1] und noch Simeon (220, 9). Noch mehr finden wir bei einer späteren Besprechung eines der Parallelberichte des Buchâri (17, 226, 17 ff.). Das Mädchen, welches den ungläubigen Eltern nach dem Tode des Sohnes geboren wurde, gebar einen Propheten, der Simeon genannt wurde. Sie aber, die Mutter selbst, hieß Hanna. Andere wissen, daß Hanna noch viele (einige sagen: siebenzig) Propheten geboren habe, durch die Gott die Völker geleitet habe. Simeon soll der gewesen sein, zu dem man gesagt habe: schicke uns einen König, mit dem wir für die Sache Gottes kämpfen können! Hier scheinen also alt- und neutestamentliche Erinnerungen ineinandergewoben zu sein.[2] Auch die Ermordung des jungen Mannes wird hier weiter ausgemalt. Als Moses dem Chidher darüber Vorwürfe machte, wurde dieser so zornig, daß er den rechten Schulterknochen des Jünglings ausriß und das Fleisch abschälte. Dann fand man auf dem Knochen geschrieben: ein Leugner, der nicht einmal an Gott glaubt! Die ungastliche Stadt hat mit der Zeit immer neue Deutungen erfahren; es werden hier (220) genannt: Antiochien, Adharbeiǧân, al Ubulla, Bûqa (oder Barqa), Nazaret und Gazîrat al Andalus.[3] Auch die Gewänder, in die Chidher gehüllt war, als Moses ihn fand, sind den jüngeren Erklärern bekannt; er trug ein Untergewand und ein Obergewand aus Wolle, d. h. dem Stoff der mystisch-

---

[1] Hieraus wird die von az-Zamachšari gegebene Form Ḥusein entstanden sein. [2] Vgl. Sam. I 8, 5 f. Ev. Luc. 2, 25 f.

[3] Dazu kommt noch Bâǧerwân bei Širwân in Transkaukasien (Jacuts *Wörterbuch* 1, 454, 6). Andere wollen hier die 'Lebensquelle' finden.

asketischen Kreise, die ihre esoterische Überlieferung auf Chidher zurückführten. Vor ihm war Speise ausgebreitet. Zu dem Berichte, daß Chidher die Mauer durch Bestreichen oder auf eine andere Weise aufgerichtet habe, bemerkt der Kommentator verständig: über das Wie sage der Text des Qorâns nichts aus, aber die angegebenen Weisen seien der Art der Propheten und den Wundern der Heiligen angemessen. Auch der Ursprung des Königsnamens Hudad (Hadad) ibn Budad (Badad) wird hier befriedigend aufgeklärt; nach Ibn Kethîr stammt der Name aus dem Pentateuch, Hudad (Hadad) sei einer von den Nachkommen Esaus gewesen; damit werden wir auf Gen. 36, 35 gewiesen. Bei der Erwähnung der Quelle finden wir (228, 8) den wichtigen Zusatz des Kommentators: vielleicht ist diese Quelle, wenn die Überlieferung darüber zuverlässig ist, dieselbe, aus der Chidher trank und davon ewigen (langen) Lebens teilhaftig wurde, wie eine Menge (von Gelehrten) behaupten.

Aus der Erklärung, die al Qasṭallâni zu dem oben (S. 240 ff.) bereits erwähnten Parallelbericht des Buchâri im Buch ‘von den Propheten’ gibt, ist für uns nur eine Bemerkung von Interesse, nämlich die Erläuterung des weißen Felles, auf dem Chidher saß. Es heißt dort: das Fell ist die Oberfläche der Erde; weiß bezeichnet hier, daß sie kahl, ohne Pflanzenwuchs war; wenn Chidher betete, wurde alles um ihn herum grün.

Ein anderer Autor, zu dem wir jetzt übergehen, hätte aus rein zeitlichen Gründen schon früher erwähnt werden müssen, ich meine den Sahl ibn Muḥammad as-Sigistâni, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts der Higra starb. In seinem ‘Buch von den Langlebigen’ (al Muʿammarûn)[1] nimmt unser Chidher die erste Stelle ein. Wegen der Kürze und geringeren Bedeutung wird dieser Artikel besser erst nach Buchâri und Ṭabari genannt. Zunächst ist für uns von Interesse, daß

[1] ed. I. Goldziher, 1899 (= *Abhandlungen zur arab. Philologie* II).

Chidher neben anderen leibhaftigen Menschen erwähnt wird, denn seine Menschennatur wird von anderen bezweifelt. Ebenso lehrreich ist der Grund seiner Erwähnung in diesem Buch; er gilt bereits nicht nur als der Weise, sondern auch als der langen Lebens teilhaftig Gewordene. Auf Grund sehr alter Autoritäten erklärt der Verfasser, Chidher sei der langlebigste aller Adamskinder. Ferner erfahren wir hier eine von seinen fingierten Genealogien: Chaḍrûn ibn Qâbîl ibn Adam d. h. Ch. Sohn des Kain Sohn des Adam. Seine Langlebigkeit wird nach einem Testamentum Adami als Lohn erklärt; der Leichnam Adams blieb bis nach der Sintflut unbestattet; da übernahm Chidher die Beisetzung des Ahnen und erhielt als Belohnung dafür, bis zum Tage der Auferstehung leben zu dürfen. Der aus Chidher gebildete Name Chaḍrûn weist uns auf eine aramäische Umwelt. In analoger Weise erhielt der uns hier beschäftigende Name in Persien die echt iranische Endung ûje (ôje). Schon im zweiten Jahrhundert der Higra treffen wir einen persischen Heiligen Aḥmed ibn Chaḍrûje al Balchi, der im Jahre 240 im hohen Alter von 95 Jahren starb, so daß der Vater Chaḍrûje überwiegend dem ersten Jahrhundert angehört. Wenn wir also oben (S. 240) nicht mit Sicherheit sagen konnten, ob der Name Chidher (Chaḍir) schon zur Zeit des Propheten bekannt war, so können wir doch auf Grund dieser iranischen Umbildung die Entstehung des Namens in die älteste Zeit des Islams rücken. Schon der Dichter Ferazdaq, der im Anfange des zweiten Jahrhunderts starb, nennt einen Mann von seiner Sippe, der al Chaḍir hieß, ohne daß wir sagen können, ob bei diesem Namen bereits unsere religionsgeschichtliche Figur zugrunde liegt oder nicht.[1] Es verdient hervorgehoben zu werden, daß die hier berichtete Szene in Ostarabien spielt, unter Stämmen, die mit den babylonischen Niederlanden immer den regsten Verkehr unterhielten. Wir

[1] Aghâni 7, 56, 10.

werden noch Gelegenheit haben, auf diesen Punkt zurückzukommen.[1]

Das von uns zuletzt (S. 250) genannte Werk des Sigistâni ist zusammen mit der früher genannten Sammlung des Maidâni (S. 237) eines von den wenigen Erzeugnissen der nicht ausschließlich religiösen, mehr belletristischen Literatur, in denen Chidher erwähnt wird. Wie uns die Werke des Buchâri und des Ṭabari zeigten, ist die Ausbildung der Chidherlegende im wesentlichen eine Erweiterung des qorânischen Rahmens. Innerhalb der religiös-theologischen Literatur ist nun eine besondere Gattung zu nennen, in der Chidher eine hervorragende Rolle spielt. Es ist die ausgedehnte Literatur der ṣufischen (mystischen)[2] Kreise, wo Chidher als Ahnherr, als Offenbarer, als treuer Eckart uns entgegentritt. Wir können nur diese Andeutungen machen und einige Proben aus dieser Literatur geben. Der Versuch, sie erschöpfend auszubeuten, würde uns viel zu weit führen und nur einen relativ geringen Gewinn für unseren Zweck versprechen. Nach der Überlieferung dieser Kreise soll schon der Chalifa ʿAli eine Begegnung mit Chidher gehabt und von ihm gelernt haben, am Schlusse jeder der obligatorischen islamischen Gebetsriten folgende Worte zu sprechen: ʿO du, den nicht das Hören (anderer Dinge) vom Hören (der Gebete) abhält, o du, den die Fragen (der Menschen) nicht außer Fassung bringen, o du, den das Drängen der Dränger nicht belästigt, laß mich schmecken die Kühle (Labung) deiner Vergebung und die Süße deines Erbarmens!' Schon der Chalifa ʿOmar soll dasselbe Gebet von Chidher gelernt haben.[3] Als der fromme Bilâl al

[1] Wenn nach al Maçoudi (*L s prairies d'or* 4, 216) Chidher schon in der Schlacht von al Qâdisîja (15 H = 636 Chr.) als himmlischer Helfer erscheint, so ist das ein legendarischer Zug, der für die Frage nach dem Alter des Namens nicht in Betracht kommen kann.

[2] Vgl. meine *Weltreligionen* S. 174.

[3] Damiri *Tierbuch* (Kairo 1309) 1, 247 unten; vgl. unten einen Paralleltext aus Ibn Hajar.

Chauwâṣ einst in der Wüste des Sinai wanderte, gesellte sich ein Mann zu ihm, über den sich Bilâl wundern mußte, bis der Reisegefährte sich ihm als sein 'Bruder Chidher' enthüllte. Bilâl durfte mehrere Fragen an ihn richten, die sich auf gelehrte und fromme Männer des Islams bezogen. In den Antworten bezeichnete Chidher den Rechtslehrer al Šâfiʿi als 'Säule' (watid)[1] in der Welt der Heiligen, den Aḥmed ibn Ḥanbal nur als 'wahrheitsliebenden Mann', hingegen von dem frommen, im Jahre 227 H verstorbenen Bišr ibn al Ḥârith al Ḥâfi sagte er: 'seinesgleichen ist nach ihm noch nicht wieder geschaffen'.[2] Wer mit der arabischen Literatur nicht gut vertraut ist, wird es befremdlich finden, daß gerade das 'Tierbuch' des Ägypters ad-Damîri († 808 H) vom Geist dieser ṣufischen Kreise durchweht ist und unter dem Stichwort 'Fisch des Moses' (ḥût Mûsâ)[3] uns ṣufische Mitteilungen über Chidher zukommen läßt. Außer dem schon angegebenen von Chidher gelehrten Gebet noch einige Proben daraus. Zunächst der im Maghrib noch mehr als anderswo blühende Wunderglaube. Ein frommer Mann behauptete, bei Sebta (Ceuta) einen Nachkommen des Fisches gesehen zu haben, von dem Moses und Josua gegessen hatten und der bei der Lebensquelle wieder lebendig wurde. Er hatte infolgedessen nur noch einen halben Kopf und nur ein Auge. Die Menschen holen sich bei ihm Segen und reisende Pilger tragen den Fisch zu diesem Zweck in ihre ferne Heimat. Die Art, wie der Fisch lebendig wurde, wird hier weiter ausgemalt. Als Josua seine rituelle Waschung vollzog, spritzte dabei Wasser aus der Lebensquelle auf den

---

[1] Es ist ein Kunstausdruck der ṣufischen Literatur, vgl. *Zeitschr. d. dtschn morgenl. Gesellsch.* 43, 115; 20, 38; 7, 22.

[2] Risâla des ʿAbdalkerîm ibn Hawâzin al Qušeiri (Kairo 1318) S. 13.

[3] Den im Roten Meer lebenden Fisch dieses Namens nennt K. B. Klunzinger *(Synopsis der Fische des R. M.,* 1870—71) Rhomboïdichthys pantherinus (2, 131). Bei Ḥaifâ am Fuße des Karmel hörte ich den 'Mosesfisch' Semak Mûsâ nennen *(Ztschr. d. dtschn Pal.-Vereins* 1890, 202).

Fisch im Korbe[1], so daß er lebendig wurde, anfing zu zappeln, und ins Wasser sprang. Wohin nun der Fisch floß, wurde es trockener Boden, und indem Moses dieser Spur folgte, traf er auf einer Insel des Meeres den Chidher. Daran schließt sich eine allegorische Deutung des Vorgangs. Der Erweckung des toten Fisches zum Leben entspricht die geistige Erweckung des alten Adam zum neuen. Die Glieder und Körperteile des Menschen befinden sich in Furcht und Beben, bis daß die Herzen durch die mystische Nennung und Aufrufung des göttlichen Namens zum wahren Leben erweckt werden; vom Herzen strömt alsdann in alle Körperteile das Gefühl der Sicherheit und Ruhe aus. Die bildliche Deutung der ʿVereinigung der beiden Meere' (S. 248f.) findet sich hier wieder. Das Alleinsein des Moses mit Chidher in der Einsamkeit wird auf die Losreißung der frommen Seele von aller Weltlichkeit und ihren einzigen Anschluß an Gott gedeutet. Daran reihen sich Verse älterer Mystiker mit so allgemein pantheistischem Inhalt, daß sie ebensogut bei Meister Eckhart oder Angelus Silesius stehen könnten. Die Erwähnung des Stammbaumes Chidhers, Baliâ ibn Malkân ibn Fâliġ (Peleg) ibn Šâliḥ (Selah) ibn Arfachšadh ibn Sâm (Sem) ibn Nûḥ (Noah)[2] ist darum von besonderer Wichtigkeit, weil hier die Schreibung der Namen Baliá und Malkân mit philologischer Genauigkeit festgesetzt wird. Auch sein Beiname (Kunia) ʿAbul ʿabbâs'[3] wird hier genannt. Von besonderem Interesse ist die nun folgende Kindheitsgeschichte des Chidher. Er war das Kind eines Königspaares und wurde in einer Höhle geboren. Dort kam tagtäglich ein Schaf zu ihm und säugte ihn. Dann fand ihn der Hirte der Herde, zu der dies Schaf gehörte. Er nahm das

[1] So schon im *Qorânkommentar* des Zamachšari († 538 H).

[2] Vgl. *A. T. Gen.* 10, 25f. Dieselbe Stammtafel bei Maçoudi *Les prairies d'or* 3, 144, 92; Ṭabari *Annales* 1, 415, 2.

[3] Derselbe Beiname auch bei Nawawi 229, 2 Ibn Ḥagar 1, 928, 4; und noch in unseren Tagen, L. Einsler *Ztsch. d. dtschn Palästina-Vereins* 17 (1894), 42; G. H. Dalman *Paläst. Diwan,* 1901, S. 123, 367.

Kind zu sich und zog es groß. Um die Zeit, als es erwachsen war, suchte der König-Vater einen Sekretär, um die Geheimschriften abzuschreiben, die dem Abraham und dem Seth offenbart waren. So kam das Kind in dieser Rolle an den Hof des Vaters, ohne daß dieser es erkannte. Durch seine hervorragende Fertigkeit im Schreiben wurde aber der Vater veranlaßt, dem Ursprunge des Kindes nachzugehen. Als er nun erfahren hatte, daß es sein eigenes sei, nahm er es mit Freuden an und machte es zum Mitregenten. Aber Chidher, das Kind, entfloh und streifte umher, bis daß er die Quelle des Lebens fand und daraus trank. Seitdem lebt er und wird erst am Ende der Tage sterben, wenn der Antichrist hervortreten wird. Dieser wird den Chidher töten und zerstückeln, aber Gott wird ihn wieder beleben. Andere sagen, daß er der Sohn einer Tante des Dhulqarnein (Alexander, S. 248) sei. Andere Züge werden von Damîri dem Nawawi nacherzählt, den wir noch anführen werden. Auch die Streitfrage, ob er ewig lebe oder mittlerweile gestorben sei, wird hier erörtert. Wer behauptet, daß er tot sein müsse, der stützt sich auf das Wort des Muḥammad, daß nach dem Ablauf von hundert Jahren keiner der jeweils Lebenden noch auf der Erde sein werde; andere erzählen, daß Chidher, obwohl Zeitgenosse des Moses, doch bei der Einkleidung der Leiche des Propheten zugegen gewesen sei und die trauernde Versammlung getröstet habe. Ferner wird erzählt, daß einige ihn mit Elisa, dem Schüler des Elias, andere mit Jeremias identifizieren. Während die theologischen Kreise den Chidher für einen Propheten halten, neigen die ṣufischen dazu, ihm die Würde eines 'Heiligen' (Welî) zu geben; die nur selten (von al Mâwardi) vertretene Ansicht, daß er Engel sei, wird vom Verfasser für unhaltbar erklärt. Als Name der ungastlichen Stadt wird hier Barqa (in der Kyrenaika) genannt.[1]

---

[1] In der arabischen Schrift ist Barqa mit dem oben (S. 249) genannten Bûqa (bei Antiochien) leicht zu verwechseln. Ich kann zugunsten keines der beiden Orte etwas Entscheidendes beibringen.

Zum Schluß wird der Abschied des Moses von Chidher lebhaft ausgemalt. Nach der einen Darstellung häuft Chidher seine Ermahnungen, nach der andern macht er es kurz mit den Worten: o Moses, suche das Wissen nicht, um viel davon zu reden, sondern suche es, um danach zu handeln![1]

Im übrigen mögen nur noch zwei Hauptvertreter der ṣufischen Richtung genannt werden, um zu zeigen, wie eng sich diese mit Chidher verbunden dachte. Der in Murcia (Spanien) geborene, in aṣ-Ṣâliḥîja bei Damaskus begrabene Ibn al ʿArabi († 638 = 1240) führte sein Ordensgewand auf Chidher zurück. Und der (wie es scheint) aus marokkanischem Blut stammende, aber sonst völlig ägyptisierte Šaʿrâwi († 973 = 1565) erzählt mehr als einmal von Visionen des Chidher und will eines seiner wichtigsten Werke (ʿdie Wageʾ) durch eine Offenbarung von ihm erhalten haben.

Mehrere Umstände und Erwägungen müssen dazu beigetragen haben, um die Ansicht zu befestigen, daß Chidher auch als Zeitgenosse und ʿGefährteʾ des Propheten Muḥammad zu gelten habe. Denn Chidher war ja weder an Ort noch an Zeit gebunden, er war Prophet wie Muḥammad und war, wie oben erzählt wurde (S. 255), bei der Leichenfeier des Muḥammad als Tröster zugegen gewesen. So kommt es, daß wir in den Werken, die von den ʿGenossenʾ des Muḥammad handeln, auch Abschnitte über Chidher finden. Hier sollen noch ein kleinerer und ein größerer Artikel dieser Art mitgeteilt werden. Zunächst ein hierher gehöriges Werk des ebenso frommen wie gelehrten an-Nawawi, der in und bei Damaskus wirkte und 676 (= 1277) starb.[2] Was wir von ihm erfahren, ist uns meist schon bekannt, gleichwohl aber von Wert als Ansicht eines

---

[1] Das arabische Wortspiel von ʿilm (ʿalima), wissen, und ʿamal (ʿamila), tun, handeln, ist hier nicht wiedergegeben.

[2] *The Biographical Dictionary of Illustrious Men chiefly at the beginning of Islamism* by Abu Zakariya, Yahya El-Nawawi ed. F. Wüstenfeld, 1842—47, S. 228 fg.

der bedeutendsten Gelehrten des Islams. Man kann den Namen al Chaḍir und al Chiḍr sprechen. In der schon angegebenen Genealogie (S. 254) heißt der Vater bald Malkân, bald Kalbân. Bei der Erklärung des Namens aus dem Grünwerden des weißen Felles (vgl. S. 247) fügt der Autor hinzu: das Fell ist die Oberfläche der Erde oder der verdorrte Pflanzenwuchs. Chidher ist der im Qorân (18, 64) genannte 'fromme Knecht'. Strittig sind zwei Fragen, nämlich die, ob er dauernd lebt oder gestorben ist, ferner die, ob er Prophet oder sogar 'Weli' ist. An sein dauerndes Leben glauben alle frommen und wohlunterrichteten Männer, nur selten wird es geleugnet. Er weilt den profanen Blicken verborgen an heiligen und gesegneten Stätten, läßt sich fragen und erteilt Antworten, die davon erzählten Geschichten sind überaus zahlreich. Wer ihn 'Prophet' nennt, wirft die weitere Frage auf, ob er eine besondere Mission hatte oder nicht. Die Ansicht, daß er 'Engel' sei, wird vom Autor verworfen. Der Antichrist wird Chidher am jüngsten Tage töten, aber er wird wieder zum Leben erstehen (vgl. S. 255).[1]

Das andere Werk ist die Iṣâba ('der Treffer') des Ibn Ḥagar, geboren in Askalon, gestorben in Kairo 852 (1448).[2] Hier faßt der Verfasser noch einmal alles zusammen, was man von Chidher wußte und erzählte. Seine Stellung zu dieser Frage ist nicht unerheblich verschieden von der des Nawawi; wenn dieser mit J. A. W. Neander verglichen werden kann, so Ibn Ḥagar mit Wilhelm Gesenius. Auf der einen Seite Herzensfrömmigkeit neben reicher Gelehrsamkeit, auf der andern Seite die Auflehnung des gesunden Verstandes gegen gewisse Auswüchse der religiösen Phantasie. Mit dem ganzen Ernst eines gelehrten Traditionsforschers eröffnet Ibn Ḥagar seinen langen Artikel über 'al Chaḍir, den Genossen des Moses', mit der Formulierung der drei Fragen, über die verschiedene Ansichten

[1] Hier ist (229, 18) ad-Daggâl für ar-rigâl zu lesen.

[2] *A Biographical Dictionary of Persons who knew Mohammad by Ibn Hajar (Bibliotheca Indica)* vol. I, Calcutta 1853, S. 882—931, no. 2258.

bestehen, nämlich: 1. seine Genealogie, 2. ob er Prophet oder gar Weli war? 3. über seine Lebenszeit. Über seine Genealogie werden nicht weniger als zehn Ansichten angeführt, alle mit Angabe der Autoritäten; wir begnügen uns hier die wichtigsten Ansichten kurz wiederzugeben. Chidher war ein Sohn Adams oder des Qâbîl (Qain) ibn Âdam (vgl. S. 251). Sein Hauptname ist Chaḍrûn (vgl. S. 251) oder ʿÂmir. Oder der uns schon bekannte Stammbaum (S. 254) Baliâ ibn Malkân . . . ibn Nûh. Andere nennen seinen Vater ʿAmmâ'îl' oder ʿAmîl, der 891, 15 auf Esau und Isaak zurückgeführt wird. Noch andere Aufstellungen sind: Chidher war reiner Araber, oder ein Aharonide, oder Jeremias, oder Sohn einer Tochter eines Pharao, oder Elisa, oder Perser (vgl. S. 248), oder Abrahamide, oder Sohn eines persischen Vaters und einer griechischen Mutter (oder umgekehrt). Die Deutung des Namens von dem Ergrünen des Pelzes oder der Umgebung ist uns schon bekannt; ebenso sein Beiname Abulʿabbâs. Die Frage nach der Prophetenwürde des Chidher wird vom Verfasser unbedenklich bejaht. Nur gewisse Ketzer (Zanâdiqa) leugnen es. Fraglich bleibt, ob er eine besondere 'Mission' hatte. Die Ṣûfîja geben ihm den Rang eines Weli. Al Mâwardi nannte ihn 'Engel' in Menschengestalt. Um einen Begriff von der Tiefe des Meeres (der göttlichen Weisheit) zu geben, wird hier erzählt, daß seit der Zeit des Propheten David, d. h. seit mehr als 300 (!) Jahren, ein Mann unablässig ins Meer hinabsinke[1], habe aber in dieser Zeit noch nicht ein Drittel der Tiefe erreicht (886, 6 f.). Als Freund des Dhulqarnein (S. 248) wurde Chidher von ihm zur Lebensquelle geführt, die vom tiefen Dunkel eingehüllt ist (887, 4). Wichtig ist die im Interesse der Würde des Chidher gemachte Mitteilung, daß Gott zu ihm gesagt haben soll: ʿich habe dich geliebt, bevor ich dich erschuf; ich habe dich geheiligt, als ich dich erschuf; ich habe dir alles, dessen du be-

[1] Nach dieser Auffassung wären also 1000 Jahre erforderlich, um das Ziel zu erreichen.

durftest, gegeben, nachdem ich dich erschaffen hatte!' Chidher war Prophet unter den Kindern Israel und Erneuerer des mosaischen Gesetzes, als aber die Dinge immer schlimmer wurden und Gott deshalb den Nebukadnezar gegen sie sandte, wanderte Chidher auf Erden umher, lebte mit den Tieren des Feldes (887, 13) und Gott verlieh ihm endloses Leben, nach seinem Ermessen. Andere sagen: er lebt bis zur Ankunft des Antichrist (887, 16; vgl. 889, 18; 890, 13). Auch die uns aus dem Buch der 'Langlebigen' (S. 250) bekannte Geschichte vom Testamente Adams wird hier erzählt. Ferner der Zug Alexanders zur Lebensquelle. Alexander hatte unter den Engeln einen Freund namens Rafael. Als er von ihm hörte, wie herrlich die Engel im Himmel Gott preisen, bat Alexander um die Erlangung desselben Glückes. Dann erzählte ihm Rafael von der Lebensquelle und dem Wege dahin. Alexander rüstete sich, brach auf und marschierte 12 Jahre, bis er zu dem Gebiet der großen Finsternis gelangte, wo er Rauch aufsteigen sah. Mit 6000 auserlesenen Leuten, in der Vorhut Chidher mit 1000 Mannen, drang Alexander weiter vor und erreichte die Quelle, die weißer als Milch und süßer als Honig war. Alexander entkleidete sich, trank aus der Quelle, vollzog seine rituelle Waschung, badete sich und kleidete sich wieder an. Ein anderer Bericht sagt: Alexander und sein Minister Chidher standen auf dem Berge Indiens[1] und fanden dort ein Blatt aus dem Testamente Adams, das sie zur Gottesfurcht mahnte und vor dem Teufel warnte. Als man den 'Sitz' Adams maß, fand man die Länge von 130 mîl.[2] Weiter wird erzählt: Elias und Chidher sind beide ewigen Lebens teilhaftig geworden, jener ist Aufseher der Wüsten[3], dieser der Ströme (Meere), alljährlich

[1] Man denke an den Adamspik auf Ceylon.

[2] Die Länge des arabischen mîl (μίλιον) wird sehr verschieden berechnet (1847, 1920, 2466 m).

[3] Der hier formulierte Gegensatz ist also nicht der von Land und Wasser, sondern mehr der von Einöde und Kultur.

beim Fest (in Mekka) kommen sie zusammen. Ein anderer Bericht, der auf Muhammad zurückgehen soll, lautet: Chidher herrscht auf dem Wasser, Elisa auf dem Lande, allmählich treffen sie sich bei dem Damm, den Alexander als Grenze zwischen den Menschen und Gog und Magog aufgeworfen hat, alljährlich vollziehen sie die große und kleine Wallfahrt, und nehmen aus dem Wasser einen Trunk, der ihnen für das nächste Jahr genügt. In die Mystik treten wir mit dem nachfolgenden Bericht ein: Chidher sitzt auf einer aus Licht bestehenden Kanzel (Thron), zwischen dem oberen und dem unteren Meer, alle Tiere des Wassers sind ihm untergeben und gehorchen ihm; auch werden ihm jeden Abend und Morgen die Geister vorgeführt (890, 5 f.). Aus denselben Kreisen erfahren wir: vier Propheten leben dauernd, zwei im Himmel, Jesus und Idrîs (Henoch), und zwei auf Erden, Chidher und Elias, als Herren über Wasser und Land. Ferner: jede Zeit hat ihren Chidher, er ist Obmann[1] der Welis; wenn ein Obmann stirbt, wird ein anderer an seine Stelle gesetzt (891, 8 f., vgl. 931, 10). Der Chidher, den Moses antraf, war nur der Chidher jener Epoche. Er kann auch in allen Lebensaltern auftreten, als Greis, als reifer Mann, als Jüngling. Hier fügt der Verfasser ein skeptisches ʿAllâhu aʿlamu, Gott weiß es am besten' hinzu. Auch die uns aus Damîri bekannte (S. 254 f.) Kindheitsgeschichte des Chidher wird hier mitgeteilt. Die dabei in Frage kommende Königin war Perserin und hieß Alhā (Ilhā). Der Ansicht, daß Chidher nicht bis zur Zeit des Muḥammad gelebt habe, widerspricht unser Verfasser. Dagegen wird aus einer angeblichen Äußerung des Propheten gefolgert, daß auch Chidher vor dem Ablauf der ersten hundert Jahre der Higra gestorben sein müsse (vgl. S. 255). Für sicher wird gehalten, daß Chidher bei der Leichenfeier des Propheten zugegen war, zwar unsichtbar, aber so, daß seine Trostesworte

[1] So übersetze ich naqîb. Zum Ausdrucke vgl. *Ztschr. d. dtschn morgenl. Gesellsch.* 43 (1889), 115.

gehört wurden. Viele stehen aber diesem Vorfall und den vielfachen Begegnungen und Unterhaltungen des Chidher mit frommen Männern skeptisch gegenüber. Hingegen dem Glauben gewisser Kreise genügte nicht das, was im Qorân von Chidher erzählt wurde; sie wußten, daß der Prophet seinen Leuten auch noch eine andere Geschichte von ihm vorgetragen habe, die lautet wie folgt: Als Chidher einstmals auf dem Markt der Israeliten wandelte, bat ihn ein armer Mensch um ein Almosen. Jener beteuerte, er habe nichts, was er ihm geben könne. Der Arme bat um Gottes willen immer dringender um eine Gabe, mit dem Bemerken, in seinem Gesicht liege ein Ausdruck, der ihn hoffen lasse, etwas von ihm zu erlangen.[1] Alsdann sagte Chidher: gut, nimm mich und verkaufe mich! Als der Arme erstaunt fragte, ob das richtig sei, bejahte es Chidher mit allem Nachdruck. So brachte ihn der Arme zum Sklavenmarkt und erlangte durch seinen Verkauf 400 Dirhem. Chidher blieb lange bei seinem neuen Herrn, ohne von ihm beschäftigt zu werden. Als Chidher alsdann um Arbeit bat, erklärte der Herr, er scheue sich, es zu tun, da Chidher doch ein alter schwacher Mann sei. Aber Chidher erklärte, nichts sei ihm zu schwer; der Herr befahl ihm deshalb, Steine zu transportieren, eine Arbeit, zu der sechs Mann einen vollen Tag nötig gehabt hätten. Aber Chidher tat es in einer Stunde, so daß der Herr ihn höchlich lobte. Später mußte der Herr verreisen und setzte Chidher zum Verwalter über sein ganzes Hauswesen. Aber Chidher bat außerdem noch um Arbeit. Nach einigem Zaudern befahl ihm der Herr, Luftziegel für einen Hausbau zu schichten. Als der Herr von der Reise heimkehrte, war das Haus solide (wie von Quadersteinen) gebaut. Als nun der Herr den Chidher erstaunt fragte, wer er sei, enthüllte sich dieser. Da jener ihn 'um Gottes willen' gefragt habe, wolle er seine Frage beantworten. 'Denn wenn jemand um Gottes

[1] Vgl. *N. T. Acta Ap.* 3, 5—6: Gegensatz der irdischen und der himmlischen Gabe.

willen bittet, muß er eine Antwort erhalten.'[1] Als nun der Herr den 'Propheten Gottes' erkannt hatte, bat er flehentlich um Entschuldigung. Chidher bat ihn um Freilassung, um Gott dienen zu können.

Gegen das lange Leben des Chidher wird, abgesehen von der schon angeführten Äußerung des Muḥammad (S. 255. 260), auch der fade Einwand erhoben, daß Chidher alsdann bei fortwährendem Wachsen die Körperlänge erreicht haben müsse, die uns z. B. von Daniel erzählt werde, dessen Nase eine Elle lang gewesen sei. Und als einstmals ein Mann sich neben ihn stellte, reichte dessen Kopf nur bis an die Knie des Daniel. Solches aber werde von Chidher nicht berichtet. Aus den vom Verfasser gehäuften Zeugnissen für und wider die Behauptung, daß Chidher dauernd lebe, entnehmen wir, daß die meisten gelehrten Traditionarier sich dagegen aussprachen. Hingegen die gläubige Partei weiß von einer Begegnung des Muḥammad mit Chidher in der Moschee zu erzählen, wobei dieser jenem erklärte, er (Muḥammad) steht so hoch über den Propheten wie der Monat Ramaḍân über den übrigen Monaten, und die Muslime stehen so hoch über den anderen Völkern (und Religionen), wie der Freitag über den anderen Tagen. Die Geschichte wird in mehreren Versionen mitgeteilt.

Nachdem der Verfasser seine drei Hauptfragen (S. 258) erörtert hat, wird der Rest seiner langen Abhandlung mit einzelnen Zügen vom Wesen Chidhers und den Berichten von Begegnungen mit ihm ausgefüllt. Daraus hier nur das Wichtigste. Der Herr des Landes, Elias, und der des Meeres, Chidher, haben alljährlich in Mekka eine Zusammenkunft (vgl. 903, 7f., 925, 8). Jeder schert dabei den Kopf des andern und sagt gewisse fromme Formeln her, durch deren alltägliches Hersagen man sich Schutz gegen Feuer, Wasser und Diebe verschaffen kann. Ein Parallelbericht lautet: alljährlich

[1] Vgl. *N. T. Matth.* 7, 8.

am ʿArafa-Tage (beim großen Opferfest) treffen sich Gabriel, Michael, Israfel und Chidher und sagen eine ganze Litanei von frommen Formeln her. Dann trennen sie sich und kehren erst nach einem Jahr wieder (903, 15 f.). Andere verlegen die Begegnung des Elias und des Chidher nach Jerusalem, wo sie den Ramaḍân zubringen und, wenn das Fasten unterbrochen wird, karafs[1] essen (904, 2; 908, 7). Wenn beide in Mekka zusammen sind, trinken sie aus dem Brunnen Zemzem (904, 13). Vom Feldzug des Muḥammad nach Tabûk im Gebiet des Stammes Gudhâm wird eine Begegnung mit Elias erzählt, die mehrere bemerkenswerte Züge enthält. Man hörte eine Stimme, ging ihr nach und fand in einer Schlucht einen riesengroßen Mann, dessen Kleider weiß waren, viel weißer als Schnee, ebenso sein Bart und sein Gesicht. Er erklärt, sich gern zur Truppe des Muḥammad schlagen zu wollen, unterlasse es aber, um nicht die Kamele und die Leute durch seine Länge (vgl. oben S. 262) zu erschrecken. Die Gefährten Muḥammads, welche ihn gefunden hatten, verabschiedeten sich von ihm und berichteten ihm ihr Erlebnis. Auf die Frage, wer diese Riesengestalt sei, antwortete der eine Gefährte: der Träger des Geheimnisses des Gesandten Gottes. Dann geht auch Muḥammad mit ihnen an die Stelle zurück und findet die Gestalt, die nunmehr Elias heißt. Sein Antlitz und seine Kleider leuchten wie die Sonne. Muḥammad umarmt den Elias, sie sitzen zusammen, weiße Vögel mit ausgespannten Flügeln schieben sich zwischen das Prophetenpaar und die Zuschauer; als dann Muḥammad seine Vertrauten näher ruft, bemerken sie vor dem Paar einen Tisch von so intensiv grüner Farbe, daß auch ihre Gesichter und Kleider grün zu sein schienen. Auf dem Tische lagen Käse, trockene und frische Datteln, Granatäpfel, Bananen, Trauben und (natürlich) Lauch. Als gefragt wurde, ob das irdische Speise sei, antwortet Elias: nein, das ist meine (himmlische)

[1] Der Name bezeichnet je nach Zeiten und Provinzen bald Petersilie, bald Eppich oder Sellerie.

Speise, die mir die Engel alle vierzig Tage bringen und die Gott durch sein Schöpferwort[1] hervorbringt. Als man Elias weiter fragte, woher er komme, antwortete er: ich bin hinter Rom zu Hause, dort halte ich mich mit einem Heer von Engeln und gläubigen Geistern auf, wir haben soeben ein ungläubiges Volk bekriegt, der Weg dahin beträgt vier Monate, nun habe ich mich von ihnen getrennt, um nach Mekka zu gehen und dort meinen alljährlichen Trunk zu nehmen (vgl. oben S. 263), darin beruht die Kraft meiner prophetischen Natur (ʿiṣma) bis zum nächsten Jahr. Weiter befragt, wo er sich am meisten aufhalte, antwortet er: Syrien, Jerusalem, Maghrib, Jemen, besonders in den Moscheen. Alljährlich habe er mit Chidher auf dem Fest (in Mekka) eine Zusammenkunft. Nach einem rührenden Abschied trennte man sich und Elias kehrt von Engelflügeln getragen zum Himmel zurück.

In einer anderen Fassung dieser Erzählung wird die Länge des Elias auf mehr als 300 Ellen angegeben (907, 14). Als Speisen des Himmelstisches werden hier genannt: Trüffel, Granatäpfel, Petersilie.[2] Eine Wolke trägt den Elias davon. Aus persischen Kreisen stammt der Bericht über eine Chidhererscheinung in Mekka, wo er als ein Mann mit weißem Haupt und weißem Bart, von sehr starkem, gedrungenem Körperbau geschildert wird (909, 2, 13). Ein Mann, der in Jerusalem und Askalon zu Hause war, traf im Jordantal einen Mann, der betete und von einer Wolke gegen den Sonnenbrand geschützt wurde. Nach mehrmaligem Befragen gibt er sich als Elias zu erkennen, lehrt den zitternden Besucher zehn besondere Anrufungen Gottes und beantwortet seine Fragen, z. B. daß er zu den Leuten von Baʿalabekk geschickt sei, daß es nach

[1] Qorân 2, 111; 3, 42, 52; 6, 72 u. ö., und die entsprechenden Bibelstellen.

[2] Diese sowie die früher (S. 263) genannten Speisen sind der Unterhalt der armen ṣufischen Kreise und von ihnen auf die Propheten und Heiligen übertragen.

Muḥammad, dem Siegel (Abschluß) der Propheten keine Offenbarung mehr gebe, und daß es vier lebende Propheten gebe, er und Chidher, Jesus und Henoch (vgl. S. 260), daß er Chidher alljährlich auf dem Berge ʿArafât (bei Mekka) treffe und daß sie sich einer den anderen scheren. Es gebe 60 Abdâl[1], davon 50 zwischen dem Bache Ägyptens und dem Euphrat, zwei in al Maṣṣîṣa (Mopsuhestia), einen in Antiochien und sieben in den übrigen großen Städten. Über die uns bereits bekannte Anwesenheit des Chidher bei der Leichenfeier des Propheten werden hier mehrere Berichte mitgeteilt. Daraus nur einzelne Züge. Chidher wird als Mann von lauter Stimme und starkem Körperbau geschildert (913, 20). Anderswo: lang, rötlich (?) an den Seiten (914, 11), mit einem Unter- und Obergewand bekleidet, so lang wie die Türpfosten des Hauses (914, 13). Aus sufischen Tendenzen erklärt sich die folgende Legende. Als der Chalifa ʿOmar einstmals am Grabe jemandes betete, wurde er von den Zwischenrufen eines Unsichtbaren unterbrochen. Nach dem Schluß der Feier redete der unsichtbare Sprecher den Toten an: wohl dir, o Toter, wenn du kein Aufseher, kein Schatzmeister, kein Sekretär, kein Polizist[2] bist! Als man den Sprecher fassen wollte, entwich er; seine Fußspur war eine Elle lang (vgl. S. 262 f.). Ṣufisch-evangelische Tendenz ist in der nachfolgenden Erzählung zu erkennen. Als ein Mann beim Verkaufen schwur, trat ein Alter zu ihm und bat ihn, nicht zu schwören.[3] Als jener es trotzdem wiederholte, sagte der Alte: zieh die Wahrheit, auch wenn sie dir (zunächst) schadet, der Lüge vor, auch wenn sie dir (zunächst) nützt! Als der Händler den Alten bat, diese Ermahnungen ihm aufzuschreiben, verschwand der Alte. Man glaubte, daß es Chidher war. Die kleine hübsche Geschichte wird in mehreren Fassungen mitgeteilt. Die Episode von dem Gebet

[1] Vgl. *Ztschr. d. dtschn morgenl. Gesellschaft* 43 (1889), 115.

[2] Das Ansehen dieser Stände in ṣufischen Kreisen ist das des Zöllners im Evangelium.

[3] Vgl. *N. T. Matth.* 5, 34—37.

(vgl. S. 252), das der Chalifa ʿAli von Chidher lernte, wird hier etwas erweitert (918, 3—10). Als ʿAli einst im Tempel zu Mekka war, trat ein ganz in Decken gehüllter Mann an ihn heran und betete: o du, den nichts vom Hören abhält, o du, den die Bittenden nicht täuschen können, o du, der nicht die Geduld verliert beim Drängen der Dränger, laß mich schmecken die Labung deiner Vergebung und die Süße deines Erbarmens! Als ʿAli sich mit ihm ins Gespräch einließ, ermahnte der Unbekannte ihn, diese Worte am Schluß jedes rituellen Gebets zu sprechen, und fügte hinzu: wenn deine Sünden so zahlreich wären wie die Sterne des Himmels und die Kieselsteine der Erde, so würde dir schneller als in einem Augenzwinkern vergeben werden! Der Unbekannte war Chidher. Eine andere Fassung der Erzählung malt noch aus: ʿwenn seine Sünden wären wie der Sand von ʿÂlig[1] und die Zahl der Wassertropfen und die Blätter aller Bäume und Sträucher.' Für den nüchternen Sinn des Verfassers besteht der Hauptwert dieser und anderer ähnlicher Erzählungen darin, daß sie uns das Fortleben des Chidher auch nach der Zeit des Muḥammad beweisen. Als man sich einstmals über die Frage der Prädestination stritt und nicht einig wurde, beschloß man, dem ersten besten Wanderer des Weges die Entscheidung zu überlassen (919, 4 ff.). Es war ein Beduine, der seinen Mantel gefaltet über der Schulter trug. Als man ihm die Sache vorgetragen hatte, setzte er sich hin, forderte die anderen zum Sitzen auf und entschied gegen den Ghailân al ʿUdhri. Der Beduine war Chidher. Ein Schiffbrüchiger erreichte das Ufer und sah am Strande einen Mann, vor dem ein vom Himmel gefallener Tisch mit Speisen stand. Als der Schiffbrüchige davon genossen hatte, wurde der Tisch wieder entfernt. Seine Frage, wer jener sei und wie man zu einem solchen Tisch gelange, wurde dahin beantwortet, daß der Mann Chidher war

[1] Eine Landschaft in Nordostarabien.

und daß der Tisch durch Anrufung der großen Namen Gottes erlangt werde. Als einst jemand in einem Garten bei Altkairo betrübt über die Sache des Islams wandelte, trat ein junger Mann mit einer Schaufel an ihn heran und fragte nach der Ursache seiner Traurigkeit und tröstete ihn mit den Worten: die Welt ist etwas nur gegenwärtig bestehendes Zufälliges, von dem der Gute und der Böse genießt[1], das Jenseits aber ist ein wahres, sicheres Ziel, worüber ein allmächtiger Herrscher entscheidet. Man sagt, daß Chidher der Tröster sei. Ein anderer erzählt: als ich das heilige Haus (in Mekka) umwandelte, sah ich einen Mann mit schönem weißen Haar auf die Menge herabblicken. In der Meinung, daß es ein Gelehrter sein müsse, ging ich mit anderen ihm nach und sah seinem Gebet zu. Der Unbekannte wendete sich zu uns und gab uns in feierlicher Form die nachfolgenden ermahnenden Belehrungen: 1. euer Herr (Gott) sagt: ich bin der Herrscher (König) und fordere euch auf, gleichfalls Könige zu werden[2]; 2. er sagt: ich bin der Lebende, der nicht stirbt, und rufe euch dazu, (dahin zu kommen), daß ihr lebt und nicht sterbt[3]; 3. er sagt: ich bin der, der wenn er etwas will, es macht, und rufe euch (dahin zu gelangen), daß, wenn ihr etwas wollt, es euch zuteil wird.[4] Man glaubt, daß der Unbekannte Chidher war. Weiter wird erzählt, daß der Umaijade Suleimân ibn ʿAbdalmalik einen Mann, von dem er Unheil fürchtete, verfolgte, um ihn zu töten. Der Verfolgte floh von Ort zu Ort und gelangte zuletzt in eine wasser- und baumlose Wüste. Hier sah er einen Mann beten, näherte sich ihm und lernte von dem Beter mehrere fromme Formeln kennen, die er auswendig lernte. Dann kam Ruhe über den Verfolgten, er kehrte zum

---

[1] Vgl. *N. T. Matth.* 5, 45.

[2] In der heiligen Tradition der Muslime wird den Streitern im heiligen Kampf verheißen, dereinst wie Könige auf Thronen zu sitzen, vgl. *N. T. Luc.* 22, 30.

[3] *N. T. Ev. Joh.* 14, 19b. [4] *N. T. Ev. Joh.* 14, 14.

Herrscher zurück, erlangte Verzeihung von ihm und Suleimân gewann die Überzeugung, daß der Beter kein anderer als Chidher gewesen sei. Von einem unermüdlichen Faster wird erzählt, daß er Gott zuletzt um Speise bat. Da kam aus dem Fensterchen des Minaret ein Sklave hervor, der aber nicht wie andere Menschen aussah, und reichte dem Faster eine Schüssel mit Speise. Der Faster nahm davon und bat einen anderen, auch davon zu essen. Es war Himmelsspeise, nicht von irdischer Art. Der Erzähler glaubt, daß der große Faster Chidher war. Eine andere Geschichte spielt wieder im Jordantal. Zur Zeit als Ḥimṣ (Emesa) von den Leuten des Merwân ibn Muḥammad (im Jahre 129 H) belagert wurde, ging ein Frommer in die Einsamkeit, um einen von den Abdâl (vgl. S. 265) zu suchen. Dort sieht er einen alten Mann beten, von dem er acht verschiedene wirksame Formeln zur Anrufung Gottes kennen lernt, davon fünf in arabischer und drei in syrischer Sprache. Es war Elias, mit dem er die politischen Verhältnisse des Tages bespricht. Als Elias befragt wurde, wann und wo er mit Chidher zusammenkomme, erteilt er die uns schon bekannten Antworten (S. 262 f.). Die wiederholte Bitte des Erzählers, den Elias begleiten zu dürfen, wird abgeschlagen. Hingegen erscheint aus einem Strauch ein Tisch, anfangs mit drei Broten, später mit einem Trank, der süßer als Honig und weißer als Milch war (S. 259). Später kommt ein Reittier an, größer als ein Esel, aber kleiner als ein Maultier; darauf setzt sich Elias, läßt sich noch eine Weile vom Erzähler begleiten, verschwindet aber später in einem Strauch, nachdem er dem Erzähler erklärt hatte, er könne ihn im Ramaḍân in Jerusalem treffen. Der fromme Umaijadenherrscher ʿUmar ibn ʿAbdalʿazîz traf den Chidher, wie er eilig lief und in einem fort zur Geduld mahnte. Auch die uns bereits bekannte (S. 252 f.) Begegnung des frommen Bilâl al Chauwâṣ mit Chidher wird hier erzählt (S. 927). Ebenso von dem Bišr, über den Bilâl den Chidher befragt hatte (928). Ein anderer Frommer lernt von

Chidher zehn Sätze[1] kennen, in denen der wahre Gottesdienst begriffen ist, nämlich die Hinwendung zu Gott, das Horchen auf ihn, das geistige Aufnehmen von ihm, das Blicken auf seinen Befehl, der vollendete Gehorsam, das Beharren bei seinem Willen, das Eilen zu seinem Dienst, die tadellose Schicklichkeit im Umgange mit ihm, die völlige Hingabe an ihn und die vertrauensvolle Überlassung (seiner eigenen Sache) an ihn. Ein andermal bei der Pilgerfahrt erscheint Chidher als junger Mann einem Verirrten und führt ihn zu seinen Leuten zurück. Einem anderen begegnet er als ein mit Ḥennâ gefärbter Mann, der vom Besuch der Häuser der Vornehmen dringend abmahnt. Der fromme Ibrâhîm ibn Edhem, der nachher zu einem der größten Heiligen wurde, verdankt seine Abwendung vom weltlichen Leben der mahnenden Stimme des Chidher (930, 4 ff.) auf einem Jagdausflug. Später essen und trinken beide zusammen die oben genannte Himmelsspeise und Ibrâhîm lernt von Chidher den wahren Gebrauch des göttlichen Namens. Der Verfasser schließt mit der kritischen Bemerkung, daß, wenn jede Zeit ihren Chidher habe und wenn die Chidherwürde von dem einen Frommen auf den anderen übergehe, die Annahme gerechtfertigt sei, daß der 'berühmte' Chidher gestorben ist.

Durch Ibn Ḥagar erhalten wir auch Nachricht von zwei Schriftchen über das Leben Chidhers, nämlich die 'Targama' des Abulḥasan Ibn al Mubârak (896, 5) und die 'Achbâr' des 'Abd-almughîth ibn Zuheir al Ḥarbi al Ḥanbali (930, 19). Trotz der vorzüglichen literargeschichtlichen Überlieferung der Araber sind wir nicht imstande, näheres über Heimat und Zeit der Verfasser oder über den Verbleib ihrer Schriften zu sagen. Wenn sie verloren sind, so dürfen wir uns damit trösten, daß der gelehrte Ibn Ḥagar das beste aus ihnen in seinen von uns analysierten Artikel übernommen hat.

---

[1] Vgl. *A. T. Exod.* 20, 1—17.

Das letzte von Ibn Ḥagar mitgeteilte Beispiel einer Begegnung mit Chidher bezieht sich auf einen Juristen, der um 800 H lebte. Ferner wurde oben (S. 256) auf den mystischen Verkehr des 973 verstorbenen Ägypters aš Šaʿrâwi hingewiesen. Das von uns gesammelte Material der Nachrichten über Chidher umfaßt also nahezu ein Jahrtausend der arabischen Literatur. So wenig dies Material schlechthin erschöpfend ist, so sicher dürfen wir doch darauf vertrauen, daß uns kein wesentlicher Zug in der Auffassung Chidhers fehlt. Wir haben schon oben (S. 238) ausgesprochen, daß er eine durchaus synkretistische Figur ist, daß er also mit Schlagwörtern wie ʻGenius des Frühlings' und dergleichen nicht erschöpft würde. Um nun auf Grund des oben gesammelten Materials die religionsgeschichtliche Frage nach dem Wesen Chidhers zu beantworten, tun wir gut, auf den Bericht des Qorân zurückzugehen, da wir kein älteres wohlbeglaubigtes Zeugnis von Chidher, sei es im Norden, sei es im Süden der arabischen Halbinsel, kennen. Nennen wir nun mit der Tradition den Anonymus von Qorân 18, 64 einfach Chidher, so ist er hier die von Gott begnadete und mit besonderer Weisheit ausgerüstete Person. Lassen wir das hier in unverständlicher Kürze erzählte Fischwunder und die hier noch nicht einmal erwähnte Lebensquelle, ebenso den Zusammenhang mit der nachfolgenden Alexandergeschichte einstweilen beiseite, so lehrt uns das Erlebnis des Moses mit Chidher, daß die von Gott ihm geschenkte Weisheit nichts Geringeres bedeutet als Anteil an der göttlichen Allwissenheit, Voraussehen der Dinge und Vertrautheit mit dem göttlichen Weltplan. Während der Mensch mit seinen Geisteskräften so gestellt ist, daß der Gang der Dinge ihn mehr als einmal an der Gerechtigkeit und Güte Gottes verzweifeln läßt, ist Chidher hier als der gottgesandte Engel gedacht, der geeigneten Personen am rechten Ort und zur rechten Zeit Aufklärung und Trost bringt, damit die Menschen vertrauensvoll die Worte des Psalms (37, 5) weiter beten können. Nicht nur dieser

Geist der volkstümlichen Theodicee, sondern auch die Verbindung des Chidher mit Moses zeigen uns zur Genüge, daß wir uns in jüdischer Atmosphäre befinden. Blicken wir nun auf die Tradition, so können wir nicht verkennen, daß einer der stärksten Fäden dieses Gewebes darin besteht, daß Chidher entweder mit Elias vertauscht wird oder daß beide ein Paar bilden, die sich in die Herrschaft oder Aufsicht der Erde teilen. Befragen wir nun die jüdische (rabbinische) Überlieferung[1] über den biblischen Elias, so bemerken wir mit Erstaunen, daß von dem Elias der Haggâda fast alle die Aussagen gemacht werden, die wir aus der islamischen Tradition über Chidher kennen gelernt haben. Wie Elia bis in unsere Tage hinein[2] 'der Prophet' schlechthin genannt wird, so gilt auch Chidher den Muslimen als Prophet, nur daß gewisse Kreise ihm eine noch höhere Würde verleihen wollten. Wie Chidher ist auch Elias nicht in die Grenzen der menschlichen Lebenszeit gebannt, sondern überdauert alle Geschlechter und endet erst mit dem Ende dieser Welt und der Ankunft des Messias, beziehungsweise seiner Ankündigung durch den Antichrist. Die Mannigfaltigkeit der Genealogieen des Elias steht nur wenig hinter denen des Chidher zurück. In beiden Fällen war der meist tendenziös gefärbten Phantasie ein weiter Raum gelassen. Der uns schon aus dem Alten und dem Neuen Testament bekannte 'heilige' Eifer des Elias bildet zwar im Islam entsprechend der wesentlich andern politisch-sozialen Lage nicht mehr den Grundzug des Chidher, tritt aber gleichwohl mitunter in schärfster Form hervor (S. 249). Wie Juden bei Elias so erörtern auch Muslime bei Chidher die Frage, ob man ihn als Menschen oder als Engel fassen müsse. Wie Elias Patron der Mystiker und Kabbalisten ist, so haben wir Chidher bereits bei den islamischen Mystikern in gleich hoher

---

[1] Eine gute Übersicht von E. G. Hirsch in *The Jewish Encyclopaedia*, New York u. London, V (1903), 121—129.

[2] Vgl. u. a. *Ztschr. d. dtschn Palästinavereins* 17 (1894), 68.

Stellung kennen gelernt (S. 255). Die Begegnungen des Elias mit Frommen, Gelehrten, Bedrängten und Verfolgten sind nicht minder zahlreich als die Erscheinungen des Chidher. Beide scheuen sich auch nicht, mit einigen Lieblingen die politischen Fragen des Tages zu streifen und Rat und Trost dabei zu spenden. Sogar der besondere Zug, daß der unbekannte Tröster und Belehrer in der Gestalt eines Beduinen auftritt, ist bei Juden wie bei Muslimen zu finden (vgl. S. 266). Wie Chidher im Qorân (18, 76) die verfallene Mauer im Handumdrehen wieder aufrichtet und einem späteren Herrn sein Haus auf wunderbare Weise (S. 261) fertigstellt, so baut auch Elias in größter Eile einen Palast. Auch die Himmelfahrt des Elias kehrt in der Chidherlegende wieder (S. 264). Wenn gewisse bei Elias sich findende Züge bei Chidher fehlen, so erklärt sich dies zur Genüge aus den Unterschieden der jüdischen und der islamischen Theologie. Daß sowohl Elias als auch Chidher (S. 264) besondere Beziehungen zu Baʿalabekk (Koilesyrien) haben, erklärt sich aus der Deutung dieser Stadt als dem Sitze Baʿals, den Elias zu vernichten bestimmt war.

Die obigen Parallelen zeigen deutlich, daß es sich hier nicht um zufällige Berührungen handeln kann. Ebensowenig können wir lange schwanken, wo hier das Urbild und wo die Entlehnung zu suchen ist. Auf der einen Seite haben wir das wohlbezeugte erstaunliche Ausstrahlungsvermögen des jüdischen Religionsherdes, auf der anderen Seite die fast ohne positive Kulturleistungen eben in die Geschichte eintretende Gemeinde des Islams. So dürfen wir daher ohne Bedenken aussprechen, daß der islamische Chidher zum großen Teil der neu benamste Elias der jüdischen Tradition ist[1], wobei wir die Frage nach dem neuen Namen einstweilen unerörtert lassen.

---

[1] Bei den Türken (Osmanen) kommt die enge Verbindung des Chidher mit Elias auch sprachlich zum Ausdruck. Man sagt: Khedherläs (Herbelot), Khedhellez (Barbier de Meynard), Chidrelis (besser Chizrelis, C. Lang, *Ztschr. f. d. dtschn Unterricht* 10, 469). Unser ‘zu

Von geringer Bedeutung ist es, daß wir mitunter statt des Elias vielmehr seinen Jünger Elisa oder den Propheten Jeremias genannt finden. Die S. 258 zugrunde liegende Idee von der tausendjährigen Periode dürfte zunächst aus dem Judentume stammen.[1]

Während der Zusammenhang Chidhers mit dem Judentum von der Tradition immer anerkannt war und Kenner des Islâms nicht überraschen konnte, ist es als Errungenschaft der letzten Jahrzehnte orientalischer Studien zu betrachten, daß die Chidherlegende uns auch in das altbabylonische Epos und seine jüngeren Ausläufer zurückführt. Schon die recht dürftige Erzählung des Qorâns läßt über die Kenntnis gewisser Stoffe des Alexanderromans von Pseudo-Kallisthenes keinen Zweifel; offen bleibt einstweilen nur die Frage, auf welchem Wege diese Erzählungen zu Muḥammad gelangt sind. Aber deutlicher als der Qorân spricht hier die islamische Tradition. Chidher als der unermüdliche Wanderer[2] ist hier der durch viele Metamorphosen hindurchgegangene Gilgamesch des alten Epos, der bis an die Straße von Gibraltar[3] zog, um über Leben und

Hilfe kommen' wird im Türkischen auch ausgedrückt: 'wie ein Chizr kommen'.

[1] Die von J. Lévi veröffentlichte Überlieferung (La légende de l'ange et de l'ermite dans les écrits juifs, *Rev. d. Études Juives* 8 [1884], 64 f.) ist auch darum lehrreich, weil sie uns zeigt, wie die ursprünglich jüdische Motive bearbeitende Erzählung des Qorâns ihrerseits wieder die jüdische Legende beeinflußt hat (vgl. besonders S. 71).

[2] Vgl. außer dem Sprichwort des Maidâni (S. 237), der Kindheitsgeschichte (S. 254) und der Erzählung des Qazwîni (S. 235) noch die arabische, von einem ruhelosen Vagabunden gebrauchte Redensart: 'im Vergleich mit ihm ist Chidher (unbeweglich) wie ein Pflock'; ferner die Bemerkung des Ibn Challikân in seiner Biographie des Juristen und Dichters 'Ali al Gurgâni († 366 H), daß er die Länder wie ein Chidher durchstreifte, um sein Wissen zu bereichern. Auch Hârûn ar Rašîd wurde wegen seiner vielen Reisen mit Chidher verglichen.

[3] Vgl. P. Jensen *Das Gilgameschepos* 1 (1906), 33 Anm. 3; in Kürze: E. Schrader *Die Keilinschriften und das Alte Testament*. 3. Aufl. 1903. S. 566 f., 551, 529.

Tod den letzten Aufschluß zu erlangen. Aber auch sein Freund Eabani ist der Tradition nicht unbekannt geblieben, denn wie Eabani haust auch Chidher bei den Tieren des Feldes (S. 259). Wie verschiedene Züge der babylonischen Überlieferung hier in eins zusammengeflossen sind, zeigt auch der andere Umstand, daß der an der Lebensquelle, bei der Vereinigung der beiden Meere (Ströme), hausende Chidher dem Sintflutheros Ut-napištim, alias Atra-chasis (Chasîs-atra) entspricht. In diesem Zuge der Sage ist natürlich die 'Vereinigung der beiden Ströme' (der arabische Ausdruck läßt beide Deutungen zu) nicht auf die Straße von Gibraltar, sondern auf das alte Euphrat-Tigris-Delta zu beziehen. Ob die Vorstellung des Dauerlebens, das wir auf Elias und Chidher übertragen fanden, auch auf Gilgamesch zurückgeführt werden kann, wage ich nicht zu entscheiden. Sicherer ist mir, daß da, wo Elias und Chidher als Paar auftreten, man sie einerseits mit Gilgamesch und Eabani, anderseits mit den Dioskuren in Parallele stellen darf.

Von besonderem Interesse ist der Zusammenhang der Chidherlegende mit der christlichen Gedankenwelt. In erster Linie ist hier der Schluß des vierten Evangeliums zu nennen. Denn wenn hier der Christos der ephesinischen Mystik erklärt, daß sein Lieblingsjünger bis zu seiner Wiederkunft bleiben soll (21, 21—23), so ist damit der Kern des Wesens von Elias und von Chidher ausgesprochen. Daß es sich hier nicht um die isolierte Grübelei eines philosophisch gerichteten Christen, sondern um eine weitverbreitete und tiefgewurzelte jüdisch-christliche Anschauung handelt, erhellt am besten aus der bekannten, seit Hieronymus und Augustin auch literarisch formulierten Lokalsage vom Grabesschlummer des Johannes und dem durch seinen Atem aufgewirbelten Staub, der Manna hieß und zu Heilzwecken verwendet wurde.[1] Und noch heutigentags erinnert der Name des türkischen Dorfes in der Nähe

[1] R. Ad. Lipsius *Die apokryphen Apostelgeschichten* 1 (1883), 495 f.

des vermeintlichen Johannesgrabes, Ajâ Tholúgh (Solúgh) = Ἅγιος θεολόγος, an die volkstümliche Verehrung dieses Jüngers, dessen Mystik immer als die höchste Phase des apostolischen Christentums gegolten hat. Wie Elias hat auch der sogenannte Johannes seine Himmelfahrt (μετάστασις) erhalten.[1] Und wie dem Christus der Johanneslegende[2] so sind auch dem Chidher, dem islamisierten Elias, die Tiere untertan (S. 260). So können wir auch mit dem Himmelsbrot des Evangeliums und dem Manna der soeben genannten Lokalsage die in der Chidher legende so oft erwähnte (S. 263 ff.) himmlische Speise vergleichen. Die oben (S. 258) mitgeteilte merkwürdige Äußerung von der durch Zeit und Ewigkeit dauernden Liebe Gottes zu Chidher findet keine genauere Analogie als in der Christologie des vierten Evangeliums. Auch die drei großen ermahnenden Forderungen, die wir (S. 267) aus dem Munde Chidhers hörten, atmen zwar überhaupt evangelischen, insbesondere aber johanneischen Geist.[3] Die Polemik Chidhers gegen das Schwören (S. 265) ist zunächst ein Zeugnis für die Herkunft aus ṣufischen Kreisen; wenn wir diese aber rückwärts verfolgen, gelangen wir zu den Kreisen, in deren Mitte die Gedanken der Bergpredigt entsprungen sind. Die überraschendste Erinnerung an die evangelische Legende scheint mir in den Erzählungen zu liegen, wo wir die Taborszene wiederfinden müssen (S. 263). Der dabei erwähnte Tisch mit himmlischen Speisen knüpft einerseits an den Qorân (S. 112 f.), anderseits an die christ liche Legende an. Wie Jesus zwei Genealogien, eine jüdische

---

[1] Lipsius a. a. O. 396 f.

[2] Auf eine wichtige, meines Erachtens unanfechtbare Berührung des vierten Evangeliums (4, 18) mit altbabylonischer Überlieferung hat P. Jensen, *Gilgamesch* 1, 17, 950 f. hingewiesen. Diese und andere Stellen zeigen zur Genüge, daß das Johannesevangelium nicht nur alexandrinische Philosophie verarbeitet hat, sondern vor allem auch als Denkmal damaliger mythologisierender Religionsphilosophie des jüdisch-christlichen Geistes angesehen werden muß.

[3] Lipsius a. a. O. 538.

bei Matthäus, und eine hellenisierende bei Lukas[1], erhalten hat, so spiegeln auch die zahlreichen dem Chidher angedichteten Stammbäume (S. 251 ff.) den Synkretismus des ausgedehnten Islâms ebenso wieder wie die beiden Versuche der Evangelien die beiden Hauptelemente der ältesten christlichen Gesellschaft. Auf eine merkwürdige Vermischung alt- und neutestamentlicher Erinnerungen wurde schon (S. 260) aufmerksam gemacht. Wie in der Chidherlegende (S. 260) so finden wir auch in christlichen Apokryphen vier Männer erwähnt, die eine Sonderstellung einnehmen: Henoch, Elias, Schilâ und Ṭâbîtâ![2] Während aber in der christlichen Legende alle vier vom Antichrist getötet werden, nennt die islamische Überlieferung hier nur den Chidher (S. 255). Schließlich muß auch erwähnt werden, daß Chidher (S. 254) wie Jesus (seit Justinus Martyr) in einer Höhle[3] geboren wurde; außer der christlichen Legende mögen hier aber auch andere Erinnerungen zugrunde liegen.

Bei dem Gang und der Ausdehnung der islamischen Eroberungen können wir uns nicht wundern, daß die Chidherlegende auch buddhistische Elemente[4] aufgenommen hat. In der Erzählung, die uns schon babylonische Einflüsse verriet (S. 255), kann auch der Königssohn, der auf der Höhe des Ruhmes und Glanzes das Vaterhaus freiwillig verläßt, um das höchste Gut (hier die Lebensquelle) zu suchen, kaum anders als auf Gautama Buddha gedeutet werden. Demselben Kreise scheint auch die fünfhundertjährige Periode anzugehören, die wir in der Erzählung des Qazwîni und im Gedichte Rückerts fanden (S. 235). In Verbindung mit Alexander ist Chidher auch nach Indien vorgedrungen (S. 259); über das Verhältnis des in der Chidherlegende öfters erwähnten Adamstestaments mit dem Adamspik von Ceylon vermag ich näheres nicht anzugeben.

---

[1] So nach A. Deissmann.

[2] J. C. Thilo *Codex Apocryphus N. T.* 60, vgl. 58.

[3] Der arabische Ausdruck (maghâra) ist derselbe wie in den apokryphen Evangelien. [4] Vgl. meine *Weltreligionen* S. 173, 114.

Nach den Ausführungen von K. Dyroff[1] kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß auch die hellenische Mythologie unsere Chidherlegende beeinflußt hat. Wenn es vom Meergott Glaukos heißt: *περιτυχὼν τῇ ἀθανάτῳ πηγῇ καὶ κατελθὼν εἰς αὐτὴν ἀθανασίας ἔτυχε* (a. a. O. 321), so sind hier zwei Vergleichungspunkte mit der Chidherlegende gegeben, die unmöglich auf Zufall beruhen können. Ebenso unmöglich wäre es allerdings, den Chidher einseitig mit Glaukos zu identifizieren, so wenig wie wir sagen können, daß er einseitig aus Elias entstanden ist. Wenn wir fragen, wo und wann und wie die hellenische Figur mit dem vorderasiatischen Mythenkomplex verschmolzen ist, so haben wir einen weiten Spielraum. Es steht uns die lange Küstenlinie von Alexandrien (Ägypten) bis zur kilikischen Ebene zur Verfügung, wo fast ein Jahrtausend lang hellenistischer Einfluß wirksam war, als Muḥammad seine Geschichte vortrug, die, wie es scheint, den Anstoß zur Ausbildung der Chidherlegende gegeben hat. Da nun die Muslime wie überall so auch hier das geistige Erbe der Vergangenheit antraten, können wir uns in keiner Weise wundern, wenn eine so volkstümliche Figur wie der Meergott Glaukos auch den Fischern und Schiffern des genannten Küstenlandes schon längst bekannt geworden war, als der Islam alles geistig nivellierte und auch diese Vorstellungen in seiner Weise verarbeitete. Nach Dyroffs Ansicht ist sogar der griechische Name des Heros von Bedeutung für die Entstehung des Namens Chaḍir (Chiḍr) geworden.

Daß Elias und Chidher als Paar vielleicht den Dioskuren entsprechen, wurde oben schon angedeutet. Unten wird davon zu sprechen sein, welcher ursprüngliche Sinn zugrunde liegt, wenn dem jüdisch-christlichen Elias bei der Teilung der Erde das feste Land, dem jüngeren islamischen Chidher das Wasser als Eigengebiet zugewiesen wird. Wie zähe diese Vorstellung

[1] *Ztschr. f. Assyriol.* 7, 319—327.

bis auf unsere Tage fortdauert, zeigt das in Palästina ihm gegebene Epitheton Chauwâḍ al buḥûr, Durchwater der Meere (Ströme)[1], das uns nebenher auch an die Seewunder der Evangelien erinnert. Wenn wir statt zweier Leiter dieser Erde vier antreffen, die den gewöhnlichen Bedingungen des Menschenlebens enthoben sind (S. 260), so dürfen wir damit einerseits die vier *στυλίσκοι* der Mithrasliturgie[2], anderseits die vier 'Pole' der islamischen Mystik vergleichen.

Die Art, wie der obengenannte Kosmograph al Qazwîni die Chidhererzählung anführt, läßt uns erkennen, daß er darin die Versinnbildlichung gewisser naturwissenschaftlicher Beobachtungen erkannte. Hier ist die religiös-theologische Legende ihrem ursprünglichen Gebiet entzogen und zum Objekt spekulierender Naturphilosophie geworden.

Dagegen enthält die von uns ausführlich mitgeteilte Legende des Chidher noch einen Zug, der meines Wissens bisher unbeachtet und unerklärt geblieben ist. Ich meine die uns seit dem dritten Jahrhundert der Higra bekannte Erklärung des Namens aus dem weißen (grauen) Fell (Pelz), auf dem Chidher (wie ein braver Muslim auf seiner Seggâda) sitzt und betet, wodurch alles umher sich in blühendes Grün verwandelt (oben S. 247). Das ist grundverschieden von der dürren philologischen Deutung islamischer Stubengelehrter; ich kann darin nichts anderes erkennen, als den islamisierten Nachhall dessen, was die alten Babylonier von ihrem Tamûz (Dûzu) und die alten Syrer und Kanaanäer von ihrem Âdôn (Adonis) aussagten. Daß die speziell babylonische Färbung des Mythus hier stärker zum Ausdruck kommt, liegt auf der Hand. Aber auch der syrische Adonis hatte seine engen Beziehungen zum fließenden Wasser, und sein Heiligtum in Apheca (Afqa) lag und liegt an dem rauschenden Quell des früher nach ihm benannten Flusses (jetzt Nahr Ibrâhîm). Wenn ich nun den babylonischen

---

[1] S. J. Curtiss, *Ursemitische Religion* 111. [2] A. Dieterich 71.

Tamûz und den ihm wohl von der Urzeit her wesensgleichen syrischen Adonis im islamischen Chidher wiederfinde, so stütze ich mich abgesehen von der angeführten islamischen Erklärung des arabischen Namens vor allem auf die Tatsache, daß noch jetzt trotz der Verbreitung des Chidherkultus über fast alle Länder des Islâms Syrien, Palästina und Babylonien im engeren Sinne als seine Heimat zu gelten haben. Während dem Chidher in Ägypten, Nordafrika, Indien und anderen Ländern einzelne Stätten geweiht sind, gehört ihm, ohne Übertreibung gesprochen, ganz Palästina und Syrien zu eigen.[1] Von der Sinaiwüste bis nach Antiochien hin, von der Mittelmeerküste bis tief in die syro arabische Steppe hinein ist das Land voll von seinen Heiligtümern. Bei seinem Kult verlieren auch die bekannten konfessionellen Gegensätze jener Gegenden ihre Bedeutung. Muslime, Christen und Juden, Griechen und Maroniten, Drusen und Nosairier wetteifern in seiner Verehrung. Chidher ist Herr des Landes, des Viehes und des Weines[2], er läßt die Quellen strömen, er verleiht gewissen Gewässern ihre belebende Kraft, so daß unfruchtbare Frauen durch ein Bad darin zum Segen gelangen, er ist allgegenwärtig und hilft seinen Frommen, so daß Curtiss ihn mit Recht beinahe Universalgott nennt. Wie dem Adonis wird auch dem Chidher im Frühjahr (23. April) ein Hauptfest gefeiert.[3] Wenn wir über Babylonien weniger gut unterrichtet sind, so erklärt sich dies hinreichend durch den selteneren Besuch dieses Landes. Aber schon die wenigen, auf sorgfältiger Umfrage

[1] Es gehört zu den vielen großen Verdiensten des bereits angeführten Werkes des amerikanischen Gelehrten S. J. Curtiss († 1904), dies klar gestellt zu haben. Ich bekenne auch gern, durch seine treffliche Darstellung dazu gedrängt zu sein, der Chidherfrage nachzugehen und so zur Identifikation des Chidher mit Adonis gelangt zu sein.

[2] Daß hier auch der alte Baʿal, resp. Jahwae zum Ausdruck kommt, versteht sich von selbst.

[3] Die durch das Christentum geschaffenen Beziehungen zum heiligen Georg lasse ich hier beiseite.

beruhenden Mitteilungen von Bruno Meißner[1] gestatten uns die Annahme, daß Babylonien wie Syrien und Palästina Zentrum des Chidherkultus ist. Diese merkwürdige Begrenzung der intensiveren Chidherverehrung kann nicht wohl auf Zufall beruhen[2], sondern gibt uns zusammengehalten mit der uns bekannten islamischen Erklärung des Namens das Recht, hier die Fortsetzung alter volkstümlicher Glaubensformen zu suchen, der festgewurzelten Kulte des Tamûz und des Adonis. Bei dieser Annahme müssen wir auch folgern, daß die ursprüngliche Verteilung der Gebiete an Chidher und seinen jüdisch-christlichen Partner Elias nicht auf dem Gegensatz von Meer und Land, sondern auf dem engeren von befruchtendem Süßwasser (Kulturland) und Ödland beruhte (vgl. S. 259).

Nach dem Obigen verstehen wir das, was wir zu Anfang der Untersuchung als Ergebnis vorwegnahmen, daß nämlich Chidher recht eigentlich ein Erzeugnis des islamischen Synkretismus ist. Sein weiteres Gebiet erstreckt sich über alle Länder des Islams, sein engeres ist nicht etwa Arabien, sondern Syrien und Babylonien, die beiden Länder, welche in den ersten Jahrhunderten des Islams kulturell und politisch voranstanden. Der Kern des ganzen komplizierten Gebildes ist in der uns bekannten Erzählung des Qorâns (18, 59—81) zu suchen. Wenn Muḥammad den Namen des Chidher noch nicht kannte, so muß er doch bald darauf in Aufnahme gekommen sein. Die Art, wie dieser einfache Kern immer mehr vergrößert ist, können wir nur annähernd beschreiben. Wir müssen annehmen, daß der Gang der Vergrößerung im ganzen derselbe war wie der Verlauf der Ausbreitung des Islams. Jüdische und babylonische Elemente waren schon in der Erzählung des Qorâns erkennbar; alsdann muß in Syrien und Palästina die

[1] *Archiv f. Religionswissensch.* 5 (1902), 229.

[2] In gleicher Weise habe ich in meinen *Weltreligionen* S. 152. 14, 9, die religiöse Eigenart der ältesten Sitze des Christentums für die Erklärung des Auferstehungsglaubens herangezogen.

Verschmelzung mit heidnischen, christlichen und hellenischen, in Irâq gleichermaßen mit altbabylonischen Gedanken erfolgt sein. Das Eindringen buddhistischer Vorstellungen muß einer späteren Zeit angehören. Auffallen kann uns, daß Ägypten bei diesen Vorgängen eine so geringe Rolle spielt; aber es dürfte schwer sein nachzuweisen, daß dies merkwürdige Kulturland dem Chidherglauben Elemente zugeführt hat, die nicht auch in Syrien und Palästina bereit lagen.[1] Werfen wir nunmehr die Frage nach dem Ursprunge und der Bedeutung des Namens Chidher auf, so haben wir den Vorzug, nach den obigen Darlegungen hier mindestens klarer zu sehen, als wenn wir die Frage an den Anfang gestellt hätten. Wie schon erwähnt wurde, wird der Ausdruck Chaḍir (Chiḍr) in adjektivischer Funktion überwiegend auf die Vegetation bezogen und entspricht hier unserm 'grün[2], frisch, saftig'; auf den Boden bezogen bedeutet es 'vegetationsreich'. Die älteste Erklärung des Namens hat den Namen nicht für echt arabisch angesehen, sondern die Form in einer Weise zu deuten gesucht, die wir meist als volksetymologisch bezeichnen. Der französische Assyriolog Stanislas Guyard behauptete nämlich[3], der arabische Name sei nichts anderes als eine Zusammenziehung des Namens Ξίσουθρος, der aus Berosos bekannten griechischen Form des babylonischen Chasîsatra (Atra-chasîs), über dessen Verbindung mit der Chidherlegende wir bereits gesprochen haben. Davon unterscheidet es sich nicht wesentlich, wenn der deutsche Orientalist M. Lidzbarski den Namen Chidher direkt aus der babylonischen Form erklären will.[4] Die Heranziehung des

[1] Der kleine Text Berlin III 499 Nr. 4100, wo Chidher als Herr der bösen Geister auftritt, könnte wohl aus Ägypten stammen.

[2] Für diese Deutung in jüngerer Zeit vgl. *Ztschr. d. dtschn Palästina-Vereins* 17, 52 (jâ Chaḍr el echḍar!) und Clermont-Ganneau *Recueil d'archéol. or.* (1905), 104 (bei Samaritanern).

[3] *Rev. Hist. Religions* 1 (1880), 344.

[4] *Zeitschr. f. Assyr.* 7, 104 ff.

griechischen Namens[1] ist vollkommen unstatthaft, da die babylonische Namensform den Arabern jedenfalls viel näher lag. Aber auch die andere Annahme hat wenig für sich, da es schwer zu verstehen wäre, wie die Araber von dem babylonischen Namen aus gerade zu diesem nach Form und Bedeutung gleich scharf ausgeprägten Ausdruck gekommen sind. Auch im Gegensatz zu Lidzbarski hat K. Dyroff (S. 277) die Vermutung ausgesprochen, daß der arabische Name im wesentlichen eine Wiedergabe des griechischen Namens Glaukos sei.[2] Die von Lidzbarski hiergegen geäußerten sprachlichen Bedenken kann ich nicht als stichhaltig anerkennen; wie die Griechen *ἡ γλαυκή* (*θάλασσα*) sagen, so nennen auch die Araber die hohe See im allgemeinen al baḥr al achḍar, ohne daß dabei eine Beeinflussung dieser durch jene angenommen werden darf.[3] Wohl aber erkenne ich eine Schwierigkeit darin, daß gerade nach unsern obigen Darlegungen der Name Chidher (Chaḍir) schon vorhanden gewesen sein muß, als die Araber an dem oben (S. 277) genannten Küstenstrich Fuß faßten und ihre religiösen Anschauungen mit den alten lokalen Legenden verschmolzen, beziehungsweise, als sie in den hellenistisch beeinflußten Kulturzentren vom Meergott Glaukos erzählen hörten. Eine Zeitlang habe ich daran gedacht, den von J. v. Hammer[4] gegebenen Wink zu verfolgen und den Namen Chidher aus Kedar, dem vom Zendavesta-Übersetzer Kleucker gegebenen Namen eines altpersischen Genius, zu erklären. Aber auch hier geraten wir in eine Sackgasse; der Name Kedar ist den Iranisten unserer Zeit unbekannt; mit ihm fällt auch der hübsche Gedanke

[1] Beim Namen Glaukos liegt die Sache anders, weil er dem Volksglauben angehört, während *Ξίσουθρος* auf gelehrter Überlieferung beruht.

[2] *Zeitschr. f. Assyr.* 7, 319 ff.

[3] Bei dem seltenen, der erhabenen Sprache angehörigen Ausdruck chuḍâra, Meer, möchte ich allerdings ägyptischen Einfluß annehmen, denn den alten Ägyptern war der Ozean 'das große Grün.'

[4] Über den hl. Georg und dessen Verwandtschaft mit Chisr, Kedar, Elias und Mithras, *Theol. Studien u. Kritiken* 1831 II 829—832.

Hammers zu Boden.[1] Hier erinnere ich noch einmal daran (vgl. S. 237), daß der Name Chidher und die sich daran schließende Sage den vorislamischen Arabern unbekannt war und daß er unter fremden Einflüssen entstanden sein dürfte. Hier liegt uns nun Babylonien näher als irgendein anderes Land; lange, bevor die Araber mit Persien, Syrien, Ägypten direkte wirksame Beziehungen unterhielten, bestand ein reger Verkehr mannigfacher Art zwischen den Beduinen Nordostarabiens und dem physisch wie geistig gleich reichen Babylonien (vgl. S. 251). Wenn wir also gedrängt werden, hier kurz vor oder nach Muḥammad das Aufkommen des Namens Chidher (Chaḍir) zu suchen, und uns der Bedeutung des arabischen Namens und der unverwüstlichen Kraft des alten babylonischen Tamûz-Kultus erinnern, so dürfen wir es als wahrscheinlich aussprechen, daß Chaḍir nichts anderes ist, als die arabische Übertragung des schon den Sumerern eigenen Namens Tamûzu (Taûzu, Dûzu), des echten Sohnes der Wassertiefe, der im fruchtbaren Süßwasser ruht, und das saftige Grün zu seiner Zeit aufsprießen läßt. Nunmehr wissen wir die schöne Erläuterung der islamischen Legende zu würdigen, daß die Erde kahl und grau war, daß sie sich aber in einen grünen Teppich verwandelte, sobald Chidher sich auf sie setzte und (als guter Muslim) sein Gebet verrichtete.

Durch den Gang seines Werdens und die Mannigfaltigkeit seiner Zusammensetzung gehört somit Chidher zu den merkwürdigsten Gestalten der Religionsgeschichte. Wäre nicht das Hindernis des starren islamischen Monotheismus, so hätte er wohl den Rang des Christus unserer Kirchenlehre erlangen können; wir haben gesehen, daß er in Syrien und Palästina

[1] Chr. Bartholomae (Gießen) hatte die Güte, mir darüber u. a. zu schreiben: 'das Wort Kedar ist so, wie es dasteht, kein iranisches Wort. . . . Ich mag aber (das Pahlawiwort) punktieren, wie ich will, ich bekomme kein Wort heraus, das der Bedeutung nach auch nur einigermaßen zu dem stimmen möchte, was bei Kleucker erzählt wird'.

etwas Ähnliches erreicht hat. Er lehrt uns aufs neue die schöpferische Kraft des Volksglaubens; ohne die (wirkliche oder vermeintliche) Erwähnung im Qorân wäre er von der gelehrten Theologie schwerlich einer Zeile gewürdigt worden. Während die Theologie aller Zeiten und Völker immer dahin neigen wird, die großen Stiftungsreligionen als etwas Seiendes, Abgeschlossenes zu behandeln, legt die Chidhergestalt, wie wir sie nunmehr kennen, uns nahe, daß es die vornehmste Aufgabe der vergleichenden Religionswissenschaft ist, auch jene mit ihrer Gründung scheinbar abgeschlossenen Religionen als etwas Werdendes, der Entwickelung Unterliegendes zu begreifen.

Der Raub der Kore

Von **L. Malten** in Berlin

Der homerische Demeterhymnus führt uns nach den ersten einleitenden Worten auf eine lachende Flur, übersät mit mannigfachen Blumen und bevölkert von einer Schar spielender Mädchen, in deren Mitte das Kind der Demeter nach der herrlichen Narzisse hascht, die Gaia eigens zu ihrer Lust hat aufsprießen lassen. Da plötzlich klafft die Erde; ihr entsteigt auf goldenem Gespann der Fürst der Unterwelt, dem Zeus die Ahnungslose zur Gemahlin gegeben und der sie nun trotz alles Wehklagens mit sich hinabführt in sein unterirdisches Reich:

χάνε δὲ χθὼν εὐρυάγυια
Νύσιον ἂμ πεδίον, τῇ ὄρουσεν ἄναξ πολυδέγμων (vs. 16f.).

Welche Bewandtnis hat es mit diesem *Νύσιον πεδίον*? Es konnte schon den älteren Erklärern der Hymnen nicht verborgen bleiben, daß hier eine in zwiefacher Hinsicht singuläre Angabe sich finde.[1] Weder nämlich wollte sich ein *Νύσιον* als Ebene sonst belegen lassen, noch ließen sich Beziehungen dieses dem Dionysos heiligen Götterberges zur Demetersage ausfindig machen. Ich lege das Material zu dieser Frage, soweit die Angaben der Alten über den bloßen Namen Nysa hinaus eine Lokalisierung enthalten, in einer ausführlichen Übersicht vor, da bei Pape im Namenlexikon unter dem Worte *Νῦσα* nicht scharf genug geschieden wird und Irrtümer begegnen, besonders aber, da man sich neuerdings, gestützt auf den homerischen Hymnus, damit abzufinden scheint, schlechthin von einem „Berg

[1] Baumeister im *Kommentar zu den homer. Hymn.* z. St.

oder einer Ebene Nysa“ zu sprechen.[1] Die älteste Erwähnung des Wortes bietet *Z* 133: der König Lykurgos von Thrakien scheucht die Ammen des Gottes *κατ' ἠγάθεον Νυσήιον*. Die kurze Angabe läßt keinen bindenden Schluß auf die Höhenlage der Örtlichkeit zu; *ἠγάθεος* findet sich von Städten, wie Pylos (*A* 252) und Pytho (*ϑ* 80), oder von der Insel Lemnos (*B* 722, *Φ* 79); dagegen erklären die Scholien zur Homerstelle *ὄρος δὲ λέγει τῆς Θρᾴκης*.[2] Auf dem griechischen Festlande werden ferner, ausdrücklich als *ὄρος* bezeichnet, aufgeführt ein Nysion in Böotien[3], Phokis[4], Thessalien, Makedonien[5], auf den Inseln in Euboia[6] und Naxos[7], auf asiatischem Boden in Karien[8], Lydien, Kilikien, Babylonien[9], Syrien[10], Arabien[11],

[1] J. Harrison *Prolegg.* S. 379; Allen und Sikes im Kommentar ihrer Ausgabe der homerischen Hymnen z. St

[2] Vgl. auch Hes. s. v. *Νῦσα καὶ Νυσήιον*, Et. M. s. v. *Νυκτέλιος*, Steph. Byz. s. v. *Νῦσαι*. Preller-Robert *Griech. Myth.* S. 663, Gruppe *Griech. Myth.* S. 1185, 5.

[3] *Schol. Z* 133; eine *κώμη* des Namens auf dem Helikon Strab. IX, 405.

[4] *Schol. Soph. Antig.* 1131. Die Handschrift D des Servius zu Verg. *Aen.* VI, 805 nennt ein Nysa in monte Parnasso, doch kommt ihr nur geringe Gewähr zu (Thilo-Hagen Praef. XCVII).

[5] Für beide Hes. s. v.

[6] Soph. *Ant.* vs. 1131, wo vs. 1145 zeigt, daß ein euböisches Lokal gemeint ist. Auch Euripides' Nysa (*Bakch.* 556) kann auf die euböische Stätte bezogen werden, wenngleich die Möglichkeit bleibt, daß der Dichter an den Parnaß denkt.

[7] *Schol. Il.* a. a. O., Hes. a. a. O.

[8] Strab. XIV, 649; die Stadt Nysa ist *τὸ πλέον ὄρει προσανακεκλιμένη*.

[9] Hes. s. v.

[10] Xenoph. *Kyneg.* 11, 1, wo *ἐν τῇ Νύσῃ τῇ ὑπὲρ τῆς Συρίας* mit Bergen wie Pangaion, Kittos, Olympos und Pindos zusammengestellt ist.

[11] *Schol. Il.* a a. O , Nonn. *Dion.* XX, 147 *Νυσιάδος δειράδα λόχμης*, XL, 297 *Νύσια οὔρεα*. Diodor, der III, 64, 5 und 65, 7 nach Antimachos von einer arabischen Stadt Nysa gesprochen, bezieht 66, 3 (vgl. IV, 3f.; Bethe *Quaest. Diod.* S. 60) den im homerischen Hymnus auf Dionysos (XXXIV, 8) genannten Berg Nysa auf Arabien. Die Worte des Hymnus *τηλοῦ Φοινίκης, σχεδὸν Αἰγύπτοιο ῥοάων* machen es wahrscheinlicher, daß es sich um das Nysa im Serbonischen See handelt (s. u. S. 287 Anm. 3).

Indien[1], endlich auf afrikanischem Boden in Libyen[2], Ägypten[3] und Äthiopien.[4] In den meisten dieser Gegenden findet sich in Verbindung mit dem ὄρος eine πόλις Νῦσα genannt, die sich häufig am Abhang des Berges hingezogen haben wird, wie dies von dem karischen Nysa ausdrücklich bezeugt ist. Von verschiedenen Schriftstellern endlich wird ein Berg Nysa genannt, ohne daß eine feste geographische Lokalisation damit verbunden würde.[5]

---

[1] *Schol. Il.* a. a. O., Kleitarchos in der Alexandergeschichte (*Schol. Apoll. Rhod.* II, 904), Plin. nat. hist. VIII, 14, 1, Philostr. vit. Apoll. II, 8, Serv. zu Verg. *Aen.* IV, 805, Hes. s. v., Eustath. zu *Dion. Perieg.* 625, 1153. Das Gebirge Meru (griech. Μηρός vom μηρορραφὴς θεός) mit dem Berge Nishadha an seinem Südabhang boten hier die Handhaben zu seiner Lokalisation (Lassen *Ind. Altertumsk.* II S. 135). Dazu Niese *Gesch. d. griech. u. maked. Staat.* I, 129, 3.

[2] *Schol. Z* 133. Diod. III, 66, 4; 68, 4; auch hier wird die Insel Nysa im Triton als Berg gefaßt, abschüssig und mit steilen Zugängen, den πύλαι Νυσίαι.

[3] Hes. s. v. Apollon. Rhod. II, 1217 spricht von den οὔρεα καὶ πεδίον Νυσήιον in den Wassern des Serbonischen Sees, in dem Typhon begraben liegt Danach ist auch das Nysa in der *Apollod. Bibl.* I, 43 W an dieser Stelle zu suchen. Wir haben bei Apollonios die einzige Stelle, an der einmal der Ausdruck πεδίον fällt, aber zusammen mit οὔρεα; das πεδίον ist hier die Insel selbst, auf der der eigentliche Berg, Typhons Wohnsitz, sich erhebt. — Kompliziert ist die Glosse Et. M. s. v. Νυκτέλιος. Nachdem sie das Wort νυκτέλιος erläutert, schließt sie in einem zweiten Teil eine Erklärung von Νυσήιος an. Dafür wird Apollon. Rhod. II, 905 als Zeuge zitiert; es folgt ein Zwischenglied ἔστι δὲ καὶ Νυσήιον ὄνομα πεδίον. Ἢ τὴν λεγομένην Νύσαν ὄρος Θρᾴκης, Ἰλιάδος ζ'; den Schluß bildet eine grammatische Erörterung über den Wert des η in Νυσήιος. Eine Vergleichung mit Cramer *Anecd. Oxon.* I, 298 lehrt, daß der zweite Teil der Glosse, der von Νυσήιος handelt, aus Homerischen Epimerismen geflossen ist. Die Gegenüberstellung erweist ferner, daß im Et. M. das πεδίον späterer Zusatz ist; es enthalten auch nach Gaisfords Angaben nicht alle Handschriften des Etym. die oben ausgeschriebenen Worte. Da das Etym. Apollonios für Νυσήιος zitiert, ist anzunehmen, daß der Interpolator den oben behandelten Apolloniosvers II, 1217 als weiteren Beleg für Νυσήιος aus diesem Autor beischrieb; daher drang das πεδίον in die Glosse

[4] Herodot II, 146, III, 97. Daraus wohl Aristid. IV S 48 Ddf.

[5] Sophokles bei Strab. XV. 687, Ps. Aristot. *de mund.* 1, Arrian Indic. 1, 5, Verg. *Aen.* VI, 805. Hyg. *fab.* 182, Et. M. s. v. Dionysos, Hes. s. v. Suid.

So fest also, das zeigt die Übersicht, haftete in der Vorstellung der Griechen die Anschauung vom nysischen Waldberge, daß, wohin auch die griechische Kultur, noch in den Zeiten des Alexanderzuges, vordrang, diese die allein maßgebende blieb.

Da sich eine Lösung nicht finden wollte, die Schwierigkeiten auch nicht so scharf formuliert waren, suchte man zunächst unter den gegebenen Nysai nach einem passenden Lokal; mustern wir kurz die beiden hauptsächlichsten Versuche. Ruhnken meinte, in dem karischen Nysa das des Hymnus zu finden, und Förster[1] nahm diese Hypothese wieder auf, obwohl sie erschüttert war durch zwei schon von Voß[2] herangezogene Stellen des Strabo[3] und Steph. Byz.[4], die den Namen der Stadt Nysa auf eine Gattin[5] Nysa des Antiochos, Sohn des Seleukos,

---

s. v. *Νυσήιον*, *Schol. Soph. Aias* 699. *Hom. Hymn.* 26, 5 *Νύσης ἐν γυάλοις* hat auch die Anschauung vom Berge; vgl. *Hymn. auf Apollo* 396 *γυάλων ὑπὸ Παρνησοῖο*.

[1] *Raub und Rückkehr der Persephone* 268ff. Wenig Gläubige wird St. Schneider (*Wien. Stud.* XXV, 1903, 147f.) finden, der um des homerischen Hymnus XXXIV willen das älteste Nysa in Libyen sucht.

[2] *Komment. zum Demeterhymn.* S. 12; vgl. Welcker *Gr. Götterl.* II, 484, 7, Maaß *Orpheus* 178, 6, Gruppe *Griech. Myth.* 1185, 5, Ramsay *Histor. geograph. of Asia minor* S. 113.

[3] XIV, 650. Er nennt als die alten Namen Athymbra, Athymbrada und Hydrela, für die er spartanische Oikisten namhaft macht. Von diesen begegnet Athymbros auf Münzen der Kaiserzeit, Head *Hist. num.* 552, *Catal. of the Greek coins of Lydia* S. 170ff. Nr. 35, 55.

[4] s. v. *Ἀντιόχεια*, des Inhalts, daß Antiochos nach seiner Schwester Laodike, seiner Gattin Nysa und seiner Mutter Antiocheia drei Städte mit deren Namen benannt habe.

[5] Nysa als Personenname begegnet häufiger in der Diadochen- und Folgezeit. Eine Geliebte des Seleukos Kallinikos trug ihn (Ptolem. Agesandri bei Athen. XIII, 578); so hieß weiter im 2. Jahrhundert des Königs Ariarathes' V. Gattin (Dekret aus Athen *Bull. corr. hell.* XIX, 1895, 541, Niese a. a. O. III, 249, 4), schließlich wird zur Zeit des Pompeius wieder eine Nysa als Gattin des bithynischen Königs Nikomedes genannt (Memnon *FHG* III, 541, *Sueton. de vita Caesar.* I, 49). An die Nysa, des Ariarathes' Gattin, wenden sich die dionysischen Künstler; in Priene macht ein Nysios, Diphilos' Sohn, eine Weihung an Dionysos (Hiller v. Gaertringen *Inschriften von Priene* Nr. 176).

zurückführen, der zu Ehren der Herrscher drei ältere karische Orte in einem Synoikismos vereinigte und nach seiner Gemahlin in Nysa umtaufte. Strabo spricht über Nysa aus eigenster Kenntnis; hat er doch selbst in jüngeren Jahren dort als Schüler des Aristodemos geweilt; die Autorität des Stephanusartikels, der allerdings manche sonst nicht belegbare verwandtschaftliche Beziehungen des Antiochos enthält, ist gestiegen, seitdem wir durch eine delphische Inschrift[1] wissen, daß in der Tat Antiochos I. Antiocheia gegründet. Mannigfach sind die Angaben über Kolonisationstätigkeit des Königs in den Gegenden am Mäander; unter anderem soll er auch Stratonikeia nach dem Namen einer seiner Gemahlinnen benannt haben.[2] In Nysa wurden auch Pythopolis und Akara[3] umgetauft. Das Mäanderland war infolge vulkanischer Beschaffenheit des Bodens reich an Höhlen; die mannigfachen Plutonia und Charonia dienten in Nysa wie in Hierapolis, Magnesia und Myus[4] ursprünglich Heilzwecken mit anschließenden Inkubationsorakeln[5], an die sich erst im Laufe der Zeit bei der allgemeinen Verbreitung die Sage vom Koreraub ansetzte.[6]

---

[1] *Bull. de corresp. hell.* XVIII, 235 f.; vgl. die Inschrift von Nysa a. gl. O. XI, 347, in der die Namen der Könige Seleukos und Antiochos begegnen, und Niese a. a. O. II, 88, 5; 89, 2. [2] Steph. Byz. s. v. *Στρατονίκεια*.

[3] Pythopolis Steph. Byz. s. v., Akara Et. M. s. v. Als Oikist von Akara wurde wie bei Athymbra ein Athymbros genannt Da Akara am Thymbros lag, ist der Name des Oikisten wahrscheinlich aus dem Flußnamen entwickelt und dann weiter verpflanzt worden. Zu Thymbros-Athymbros vergleiche man Tymnos-Atymnos (Tümpel *P. W.* II, 2072, Maaß *Parerg. Att. Ind. Gryphis.* 1889 S. VII).

[4] Strab. XII, 579, XIII, 629, vgl Nilsson *Griech. Feste* 360 f.

[5] Der Unterweltsgott war hier nicht der Todesgott, sondern der Plutodotes, wie eine nysäische Münze ihn nennt (Höfer in Roschers *M. L.* III, 2567). Diesem Gotte ward auch der Stier dargebracht, der in die Höhle getrieben wurde und dort dem Gotte verfallen war; für Hierapolis gibt Strabo die Beschreibung XIII, 629 f.; eine nysäische Münze zeigt sechs nackte Epheben, die auf ihren Schultern den Stier zum Plutonion tragen (Head *hist. num.* 552, *Catal.* S. 181 Nr. 56, Taf. XX, 10).

[6] Vgl. Ramsay a. a. O. Nysäische Münzen mit Koreraub aus dem 2. Jahrhundert (*Catal.* 15 f.) sowie aus der Kaiserzeit (20. 26. 31. 40). Der

Neben dem karischen wurde besonders das thrakische Nysa als Ort des Raubes für den Hymnus in Anspruch genommen. Appian[1] erzählt, daß zwischen den Sapäern im Osten und bis zum Strymon im Westen, um Philippi herum, ein Gefilde lag, *ἔνθα καὶ τὸ πάθος τῇ Κόρῃ φασὶν ἀνθιζομένῃ γενέσθαι, καὶ ποταμὸς ἔστι Ζυγάκτης, ἐν ᾧ τοῦ θεοῦ περῶντος τὸ ἅρμα τὸν ζυγὸν ἆξαι λέγουσι καὶ τῷ ποταμῷ γενέσθαι τὸ ὄνομα.* Am Pangaion nennt Hesych ein Nysa, auf Thrakien bezogen die Scholien das Nysa des Z; diese Traditionen kombinierte Giesecke und sah danach in dem thrakischen Nysa den ursprünglichen Sitz des Raubes, eine Hypothese, die Maaß[2] aufnahm. Und doch trügt hier der Schein. Abgesehen davon, daß nach Appian der Schauplatz in einer Ebene gezeigt wurde, ist deutlich zu erkennen, daß erst aus einem Wortspiel mit dem Namen des Flusses Zygaktes die Sage vom zerbrochenen Wagen des Räubers und damit die Beziehung auf den Koreraub gewonnen wurde. Wenn Maaß des weiteren ausführt, daß „in der schon Sophokles bekannten Verbindung zwischen Eleusis und Thrakien, sogar in dem Thrakertum des Eumolpos eine Bestätigung liege“ für altthrakische Beziehungen des Hymnus, so ist dieser Schluß mit gutem Recht dahin umzukehren, daß Eumolpos im homerischen Hymnus nur eleusinischer König, die Verknüpfung mit Thrakien offensichtig sekundär[3] ist. Auch sonst deuten im Hymnus weder geographische noch kultliche Beziehungen nach Nordgriechenland

---

Name Nysa zog dann natürlich auch den Dionysos nach; auf nysäischen Münzen vom 2. Jahrhundert v. Chr. bis in späte Zeit (*Catal.* 9—11, 33 u. ö.). Die Münzen 9—11 zeigen auf der Vorderseite Hades und Kore, auf der Rückseite Dionysos.

[1] *Bell. civ.* IV, 105, 128 (Viereck).

[2] Giesecke *Philol. Anzeig.* 1873, 245. Maaß *Orpheus* 178, 6.

[3] Allerdings ist die Ansicht Hillers v. Gaertringen *de Graec. fab.* S. 15, der sich auch O. Kern *P. W.* VI, 1119f. anschließt, es habe erst Euripides den Thraker Eumolpos geschaffen, kaum zu halten; doch führt das hier zu weit.

oder Thrakien[1]; das Gedicht ist als Endprodukt einer langen Entwickelung in und für Eleusis entstanden.

So werden von geographischer Seite die schwersten Bedenken gegen das *Νύσιον πεδίον* des Hymnus gerechtfertigt. Weiter aber hängt wieder ebenso durchgehend in der Vorstellung der Alten das Nysion mit dem Gotte Dionysos zusammen. Von der Ilias an bis zu den späten Lokalisationen im Orient nennt man Nysa als Geburtsstätte dieses Gottes oder als den Ort, an den Hermes ihn trägt, damit dort die Nymphen ihn erzögen, oder als die Stätte, an der sein heiliger Weinstock wächst, wo er schwärmt im Gefolge seiner Mänaden.[2] Noch mehr; Nysa ist direkt in dem Namen des Gottes Dionysos geschlossen. Das haben die glänzenden Darlegungen Kretschmers[3] ergeben, die uns gelehrt haben, daß Dionysos selbst den göttlichen Nysos bedeute. Von der Sophilosvase ausgehend, auf der nach Studniczkas[4] Nachweis im Zuge der Götter auch Dionysos mit der Nysai im Gefolge dem Hause der Thetis zustrebt, hat er erwiesen, daß das Nysion die Stätte dieser Nysai sei, das Götterland, in dem der junge Gott seiner Bestimmung entgegenreift. Dienende „Ammen" nennt die spätere Tradition diese Wesen, die ursprünglich Dämonen darstellen, die den Unsterblichen umgeben; Pindar wendet diese Vorstellungen auf den kleinen Aristaios an, den er von den Horen, den Göttinnen der Reife,

---

[1] Vgl. auch Allen und Sikes *Vorr. zu den Hymn.* S. 12, Anm. 3.

[2] Material bei Gruppe *Griech. Myth.* 1409, vgl. auch Welcker *Griech. Götterl.* I 439, II 483, Preller-Robert *Griech. Myth.* 663, 3; 664, 1, Maaß *Herm.* XXIII, 1883, 71.

[3] Aus der Anomia 26 f. Rohdes (*Psyche*[2] II 38, 1) und Maaß (*Herm.* XXVI 1891, 184 f.) Einwendungen können Kretschmers Darlegungen nicht erschüttern.

[4] *Eranos Vindobon.* 1893 S. 233 ff., 238 gegen Winter *Athen. Mitt.* XIV, 1 ff. Neue Bruchstücke mit Berichtigung im einzelnen bei Wolters *Archäol. Jahrb.* XIII, 1898 S. 19, 8. Über weitere plastische Darstellungen der Dionysosgeburt und der Überbringung des Kindes vgl. James M. Paton *Amer. Journ. of archaeol.* XI, 1907, 65; für Aristaios vgl Pindar *Pyth.* IX, 59 ff.

zu einem Gotte gebildet werden läßt. Aber Kretschmer hat auch betont, daß νῦσα ein thrakisches Wort und nur parallel dem griechischen νύμφη sei; so sind also die Nysai nicht beliebig verwendbare Nymphen und das Nysion kein beliebiges Nymphenland; erfordert und von der Tradition gewährleistet wird immer die Beziehung zum göttlichen Nysos. Wie nun die später, als die Griechen die Stätte Nysa übernommen, durchgehends geübte Ansetzung dieses Lokals auf Bergeshöhen rückschließen läßt, haben bereits die Thraker sich ihren Gott hoch auf dem Berge thronend gedacht. Wir gewinnen so in dem Nysion eine nahe Parallele zum Hyperboreerland, das nach O. Schroeders Nachweis[1] ursprünglich den gleichen Thrakern als das selige Land galt, hoch über der Bora, dem Hauptberge, „dahin man nicht zu Schiff noch zu Fuß findet den Wanderpfad". Das Nysion ist recht eigentlich das Hyperboreerland; hat doch schon Schroeder ausgesprochen, daß der ursprüngliche Herr des Hyperboreerlandes dem Dionysos oder Zalmoxis näher gestanden haben muß als dem Apollo. In solcher Gestalt haben die Griechen, wie das Hyperboreerland, so das Nysion übernommen, und auf den Gipfeln immer neuer Nysai führten dem Dionysos zu Ehren griechische Weiber ihre Chöre auf.

Nun aber, was hat Demeter, was der Raub der Kore mit dem thrakischen Gotte und seinem Kultlokal zu tun? Für alte Zeiten ist eine solche Kultverbindung unmöglich, da erst allmählich Dionysos sich über Griechenland verbreitet hat[2]; noch für den Demeterhymnus wäre die Verquickung, die im

[1] *Archiv für Religionswiss.* VIII, 1905, 69 ff., mit einem Nachtrage von A. Koerte a. gl. O. X, 1907, 152 f. Der Widerspruch von O. Gruppe Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898—1905 (Bursians *Jahresb.*, Bd 137) S. 520 f. überzeugt nicht.

[2] Allerdings setzt O. Kern *P. W.* V, 1011 die Zeiten zu spät an, wenn er meint, erst vom 8. Jahrhundert an könnten wir die Ausdehnung des Dienstes dieses Gottes in Griechenland beobachten; das Fest am zwölften Anthesterion ist ja allen Ioniern gemeinsam, wie Thukydides

Νύσιον ausgesprochen läge, die einzige Hindeutung in diesem Gedicht auf Dionysos[1]; es ist ja bekannt und allgemein zugegeben, daß unser Hymnus frei noch ist von dem späteren Anteil des Gottes an den eleusinischen Kultbeziehungen.

Ist es somit wegen des innerlich unlösbaren Zusammenhanges, in dem der Berg Nysa zu Dionysos steht, nicht möglich, mit O. Kern[2] das Nysion zu einem allgemeinen „Nymphenlande“ zu verflüchten, so bleibt das mehrfache Problem ungelöst: woher im Hymnus das *πεδίον*, woher das Nysion, was hat der Raub Kores mit diesem Kultlokal eines von ihr in älterer Zeit völlig getrennten Gottes zu tun?

Suchen wir aus dem Hymnus selbst die Lage des Raubortes zu bestimmen, so ergibt sich, daß an einem von Eleusis entfernt gelegenen Punkt der Räuber aus der Tiefe hervorbricht; die Fahrt geht dann übers Meer (v. 34), darauf verschwindet er irgendwo im Boden; wo, wird nicht gesagt. Bei der Anodos ist das Bild ganz ähnlich: Demeter sitzt harrend im Tempel von Eleusis (302 f., 319, 384); das Gespann jedoch kommt irgendwo in der Ferne ans Licht; es muß erst eine weite Fahrt machen über Meer, Flüsse und festen Boden (380 ff.), ehe es Eleusis erreicht. Wo also liegt die Stätte, die durch die Tradi-

bemerkt (II 15) und die Einzelfunde bestätigen (Usener *Sintflutsagen* 116, R. Wünsch *Frühlingsfest der Insel Malta* 45, Hiller v. Gaertringen *P. W.* I, 2371 f.).

[1] Zwar ist es nicht möglich, mit den Erklärern den vs. 386 des Hymnus, der von der rückkehrenden Kore sagt

ἤιξ' ἠύτε μαινὰς ὄρος κάτα δάσκιον ὕλῃ

mit einem Hinweis auf Z 389 zu erledigen. Andromache ist wie eine Rasende, *μαινομένῃ εἰκυῖα*, d. h. ohne die *εὐσχημοσύνη* der Frau; an Dionysisches ist dabei nicht zu denken. Im Hymnus dagegen wird mit dem Hinweis auf den Waldberg direkt auf das bakchantische Schwärmen gedeutet. Ovids Vorlage verstand die Stelle völlig richtig (*Fast.* IV, 457 f.)

mentis inops rapitur, quales audire solemus
Threicias fusis maenadas ire comis.

Aber für Beziehungen des Gottes zur eleusinischen Göttin oder der Tochter sagt die Stelle natürlich nichts aus, der Dichter brauchte nur zu wissen, daß dergleichen überhaupt existierte.

[2] *P. W.* V, 1035.

tion so bestimmt war, daß Eleusis bis zur Zeit des Hymnus noch nicht den Schritt hatte unternehmen können, sich von ihr freizumachen und den Raub auf heimischem Boden anzusiedeln?

Das Land, das Attika gegenüber am meisten und zähesten seine Priorität in Dingen des Demeter- und Koredienstes behauptet hat[1], ist die Argolis und das angrenzende Stück von Arkadien. Zerklüftet, zum Teil vulkanisch[2], allenthalben mit natürlichen Höhlen[3], die Flußläufe unterbrochen von gähnenden Katabothren, in die das Wasser mit gleichem Tosen jahraus, jahrein ins unbekannte Unterirdische sich verlor, mußte diese Ostecke des Peloponnes ihren Bewohnern den Gedanken an eine nahe Verbindung von oben und unten stets in wacher Erinnerung halten. „Es entwickelte sich aus den Naturverhältnissen der Glaube, daß diese Erdhöhlen den Eingang zur Unterwelt darstellten."[4] In der Argolis insbesondere können wir Argos[5], Hermione[6], Trozen[7]

---

[1] Allgemein ausgesprochen in Urteilen wie bei Pausan. I, 14, 2, Aristid. or. 13, S. 188, 10 J.

[2] Daher in Methana und Trozen die Hephaistossöhne (v Wilamowitz *Götting. Nachr.* 1895, 230) und die Hippolytossage in Trozen.

[3] Allerorts nennt Pausanias βάραθρα und χάσματα; Chaon und Tretos haben ihre Namen von ihren Höhlungen (Curtius *Peloponn.* II, 364), um den Fuß der Kyllene führt es allenthalben in die geheimnisvolle Tiefe. Herakles soll die Arbeit geleistet haben, für die Wasser des Talkessels bei Pheneos die unterirdischen Abflüsse zu schaffen (Catull 68, 109, dazu Vahlen *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1902, 1036 f., Strab. VIII, 389, Paus. VIII, 14, 1 f.). [4] Curtius *Peloponn.* I, 188.

[5] In der Nähe des Heiligtums der Pelasgischen Demeter öffnete sich eine Erdspalte, in die man der Kore brennende Fackeln hinabwarf (Paus. II, 22, 3) Durch die Quelle Kynadra flieht der Höllenhund in die Unterwelt zurück (Atticist Pausan. bei Eustath. zu ν 408, Hes. s. v. ἐλεύθερον; verfälscht vom Periegeten Pausan. II, 17, 1; v. Wilamowitz *Herm.* XIX, 1884, 463 ff.). In den Zusammenstellungen der Hadespforten bei Rohde *Psyche*[2] I, 213, Anm. und Gruppe *Griech. Myth.* 815 sind die Merkmale für Argos übersehen. [6] Vgl. unten S. 295 f.

[7] Dort steigt Herakles aus der Unterwelt empor (Apollod. II 126 W., Paus. II, 31, 2), über einen Erdschlund am Tempel der Artemis Soteira Curtius *Pelop.* II, 434.

und Lerna[1] namhaft machen, wo in dieser oder jener Form Verbindung mit der Unterwelt angegeben wird. Es kann nicht wundernehmen, wenn wir gerade in diesem Lande, das überreich ist an Verehrungsstätten der Demeter und Kore[2], öfters den Koreraub lokalisiert finden. Von Pheneos, um diese Ostecke Arkadiens mit hinzuzuziehen, berichtet Pausanias[3], daß Trisaules und Damithales die irrende Demeter aufgenommen und ihr einen Tempel errichtet hätten *ὑπὸ τῷ ὄρει τῇ Κυλλήνῃ*, in einer Entfernung von fünfzehn Stadien von der Stadt selbst. Der Mythograph Konon bestätigt und ergänzt das, indem er berichtet[4], die Pheneaten hätten der Göttin den Ort gewiesen, *δι' οὗ ἡ κάθοδος· ἦν δέ τι χάσμα ἐν Κυλλήνῃ*, wofür ihnen die Göttin Wohltaten verheißt. Nicht weit vom Chaon und seinen Höhlen kam man an einen Bach, den Cheimarrhos; *πλησίον δὲ αὐτοῦ περίβολός ἐστι λίθων καὶ τὸν Πλούτωνα ἁρπάσαντα, ὡς λέγεται, Κόρην τὴν Δήμητρος καταβῆναι ταύτῃ φασὶν εἰς τὴν ὑπόγεων νομιζομένην ἀρχήν.*[5] Als Stätten des Raubes der Kore kommen ferner, was in der Natur der Sache liegt, die Örtlichkeiten in Betracht, deren Bewohner der Göttin Räuber und Stelle des Raubes angeben konnten: natürlich ist dann jedesmal dort der Raub geschehen So in Hermione. Den Hadeseingang bezeugt Pausanias[6]:

---

[1] Der alkyonische See dort galt als ein Gewässer von unergründlicher Tiefe (Paus. II, 37, 5); in ihn warf man dem Hades als *πυλάοχος* ein Lamm (Sokrat. *π. ὁσίων* bei Plut. *Is. et Osir.* 35), auch wurden den Unterirdischen *καθάρματα* ins Wasser geworfen (Hes. s. v *Λέρνη θεατῶν*. Rohde *Psyche*[2] II, 13, 79).

[2] In Korinth, Sekyon, Hain Pyraia, Phleius, Keleai, Argos, Mysia, Lerna, Hermione, Buporthmos, Eileoi, Didymoi, Epidauros. Belege bei Bloch in Roschers *M. L.* II, 1293 ff. und in dem ausgezeichneten Artikel O. Kerns über Demeter *P. W.* IV, 2727 ff.

[3] Paus. VIII, 15, 3 f.

[4] Konon c. 15. Kerberos auf pheneatischen Münzen, Curtius *Peloponn.* I, 211 Anm.

[5] Paus. II, 36, 7, nach Autopsie, Heberdey *Reis. des Pausan.* S. 50.

[6] II, 35, 10.

ὄπισθεν δὲ τοῦ ναοῦ τῆς Χθονίας χωρία ἐστίν, ἃ καλοῦσιν Ἑρμιονεῖς τὸ μὲν Κλυμένου, τὸ δὲ Πλούτωνος, τὸ τρίτον δὲ αὐτῶν λίμνην Ἀχερουσίαν. περιείργεται δὲ μὲν πάντα θριγκοῖς λίθων[1], *ἐν δὲ τῷ τοῦ Κλυμένου καὶ γῆς χάσμα.* Daß man die Demeter-Koresage schon früh der einheimischen der Chthonie angliederte, beweisen erstlich der heilige Ort des Pluto neben dem des Klymenos, dann die hermionensischen Inschriften[2], endlich schon Euripides[3]; wenn dieser den Höllenhund bei der Chthonie weilen läßt, so denkt er natürlich an die Beherrscherin des unterirdischen Reiches, die er kurz vorher Kore nennt. Den Raub der Kore in Hermione kennt die Apollodorische Bibliothek[4] und, wie Naeke sah, bereits Kallimachos in der Hekale[5]; da dieser den Zug als gelegentliche Episode anführt, natürlich aus älterer Tradition, wenngleich wir nicht mit irgendwelcher Sicherheit bis auf den Hermionenser Lasos[6] zurückkommen.

So gerüstet treten wir näher an unser Ziel heran. Von Argos bemerkt Pausanias, nach argolischer Sage, *λέγεται δὲ*

---

[1] Die Anlage mit der für Unterweltseingänge charakteristischen Steinumschichtung war aus der Altstadt übertragen worden (Paus. II, 34, 10), als man die Stadt auf dem geschützteren Pron neuansiedelte.

[2] *Inscr. Graec.* IV, 679, 683 f. (*τᾷ Δάματρι τᾷ Χθονίᾳ*), 686—691 (*Δάματρι Κλυμένῳ Κόρᾳ*).

[3] Herakl. 615, 608; v. Wilamowitz *Herakl.*² II, 138.

[4] I 29 W.

[5] Naeke *Opusc. phil.* II, 207—225. Er hat erwiesen, daß fr. 186 Schn., das Hermione nennt, und 110, das von den Bewohnern der *μούνη πτόλις* handelt, die den Totengroschen nicht zu zahlen brauchen, zusammenhängen und in die Hekale gehören; ebenso v. Wilamowitz *Gött. Nachr.* 1893, 739, 3. Als Ursache für die Befreiung vom Totenzoll ergibt sich aus Suid. s. v. *πορθμήιον*, der diesen Zug mit *ὡς λέγει* ausdrücklich dem Kallimachos vindiziert, das Verdienst der Bewohner, daß sie der Mutter den Ort des Raubes verraten. In denselben Zusammenhang gehört fr. 478 von Deo und Klymenos, wie O. Schneider *Callim.* II 185f. vermutet, Reitzenstein *Ind. lect. Rost.* 1891/92, S. 4 bewiesen hat.

[6] Bei Lasos heißt es (*Athen.* 624EF):

Δάματρα μέλπω Κόραν τε Κλυμένοι' ἄλοχον,
μελιβόαν ὕμνον ἀνάγων,
Αἰολίδ' ἅμα βαρύβρομον ἁρμονίαν

οὖν ὡς Δήμητρα ἐς Ἄργος ἐλθοῦσαν Πελασγὸς δέξαιτο οἴκῳ.[1] Noch im Stadtgebiete, nahe dem Inachosübergang, erwähnt er ein *χωρίον Μυσία*[2], mit einem alten, dachlosen, der Demeter Mysia heiligen Tempel, in dem Schnitzbilder der Kore, des Pluton und der Demeter sich fanden, die man später, um sie vor der Witterung zu schützen, mit einer in den Tempel eingebauten schützenden Backsteinkapelle umgab. An dieser Stelle habe einst Mysios die Göttin aufgenommen. An zugehöriger Stelle[3] erzählt er ausführlicher, hier sei die Göttin

---

μελιβόαν mit Recht schon Hartung aus *μελίβοιαν*, die richtige Interpunktion bei Kaibel; danach sollte endlich die Kore Meliboia aus dieser Stelle schwinden. Lasos nennt die Chthonie seiner Heimat Kore, Gattin des Klymenos; indem er sie aber mit Demeter zusammenstellt, sucht er eine Wesensangleichung an das Paar Mutter und Tochter. Fraglich jedoch bleibt, ob er in seinem Gedichte die Geschichte der Kore als Demetertochter, also den Raub, oder als Chthonie, also die heimische Religion, behandelte. Dies gegen Förster *Raub und Rückk.*, S. 58, 63.

[1] II, 14, 2. Aus dem Namen Pelasgos und dem Beinamen der Demeter *Πελασγίς* sind natürlich keine zeitlichen Schlüsse zu entnehmen (E. Meyer *Forsch.* I, 97 f. 101, 2, Kalkmann *Paus.* 266). Die folgenden Worte *καὶ ὡς Χρυσανθὶς τὴν ἁρπαγὴν ἐπισταμένη τῆς Κόρης διηγήσαιτο* bieten eine neue Geschichte. Nicht etwa sind, wie Bloch a. a. O. 1294 will, Pelasgos und Chrysanthis ein Paar; den Beweis liefert das unten angeführte Relief.

[2] II, 18, 3 *χωρίον Μυσία καὶ Δήμητρος Μυσίας ἱερόν, ἀπὸ ἀνδρὸς Μυσίου τὸ ὄνομα, γενομένου καὶ τούτου* (bezieht sich auf I, 14, 2) *καθάπερ λέγουσιν Ἀργεῖοι, ξένου τῇ Δήμητρι. τούτῳ μὲν οὖν οὐκ ἔπεστιν ὄροφος· ἐν δὲ αὐτῷ ναός ἐστιν ἄλλος ὀπτῆς πλίνθου, ξόανα δὲ Κόρης καὶ Πλούτωνος καὶ Δήμητρός ἐστι.* Über das offenbar beträchtliche Alter der Kultbilder s. auch Bloch a. a. O., 1340, Usener *Rhein. Mus.* 58, 1903, 25. Über den Weg, den Pausanias ging, vgl. Heberdey *Reis. des Paus.* S. 42 und neuerdings Vollgraff *Bull. Corr. Hell.* XXXI 1907, 171.

[3] II, 35, 4. Die argolische Tradition, eingeleitet durch *Ἀργεῖοι δέ*, von der sich bald mit *Χθονίαν δὲ κομισθεῖσαν ἐς Ἑρμιόνα* die hermionensische Sage deutlich abhebt, setzt Pausanias hier inmitten seines Berichtes über Hermione, getreu seiner Art, eine Notiz über mehrere Stellen seines Werkes zu zerstückeln. Die Zusammengehörigkeit mit II, 18, 3 sah auch G. Wentzel *Epikles.* Götting. 1890, VI, 15 f., der weiter erkannte, daß Pausanias, indem er den Namen der Demeter Mysia von jenem Mysios ableitete, einem Autor von *ἐπικλήσεις θεῶν* folgte.

von Mysios und Atheras[1] freundlich bewirtet worden, während sie in des Frevlers Kolontas Haus den Brand warf. Von derselben Notiz findet sich schließlich ein drittes Bruchstück[2] des Inhalts, Mysios habe auch ein Filial des Kultes der Mysia in der Nähe von Pallene gegründet. Die Kultbräuche im pallenischen Mysion, die denen im argolischen nachgebildet sein werden, machen nach der Beschreibung des Pausanias einen recht ursprünglichen Eindruck; von eleusinischen Beeinflussungen, die sonst reichlich[3] über die argolischen Kulte gekommen sind,

---

[1] Der Name Atheras macht einen alten und vertrauenerweckenden Eindruck. Ein Atheradas wird 700 v. Chr. als Sieger in Olympia genannt (Afric. bei Euseb. I, 195). Kalkmann *Paus.* 266 macht darauf aufmerksam, daß in der offiziellen einleitenden Liste der argolischen Heroen sich gerade Gestalten der eigentlichen Landessagen nicht finden; er schließt mit Recht, daß die zurechtgemachte Einleitung von guter heimischer Tradition ziemlich weit abliege, die oben genannten dagegen volkstümlich gewesen sein müssen.

[2] VII, 27, 9 f. *Πελλήνης δὲ ὅσον στάδια ἑξήκοντα ἀπέχει τὸ Μύσιον, ἱερὸν Δήμητρος Μυσίας. ἱδρύσασθαι δὲ αὐτὸ Μύσιόν φασι ἄνδρα Ἀργεῖον. ἐδέξατο δὲ οἴκῳ Δήμητρα καὶ ὁ Μύσιος* (geht auf II, 35, 4 zurück) *λόγῳ τῶν Ἀργείων. ἔστι δὲ ἄλσος ἐν τῷ Μυσίῳ*, folgt Beschreibung des Festes. Daß in dem Pausaniastext die Lesart *Μύσιον* den Vorzug verdient vor der Variante *Μύσαιον*, betont mit Recht auch Maaß *Österr. Jahresh.* XI, 1908, 9 Anm. 22. Die Filiation des Kultes ist aus der Darstellung des Pausanias deutlich; soll doch nach der Meinung der Argiver sogar die Stadt Pallene selbst ihren Namen von einem Argiver erhalten haben (*Paus.* VII, 26, 12). Mehr Beziehungen achäischer Städte zu Argos bei Gruppe *Gr. Myth.* 141. Curtius *Peloponn.* I, 408 f., 483 f. setzt das achäische Mysion in die Nähe des heutigen Trikkala, hoch an die Kyllene, wo in den erdreichen Schluchten des Hochgebirges das beste Getreide gedeihe.

[3] Ähnliche Reinheit nur im Hain Pyraia (*Paus.* II, 11, 3). Die bei Pausanias namhaft gemachten Übertragungen von Eleusinien auf nord- und mittelpeloponnesische Kulte heben sich als jung deutlich im Texte selbst ab, so daß das verwerfende Urteil von Wilamowitz *Aus Kydath.* 130, 50 über sie gerechtfertigt erscheint. Hebt man die obere Schicht weg, so wird meist ein recht altertümlicher Zustand sichtbar, der vielfach alte Erdkulte durchschimmern läßt. Einige Beispiele. In Pheneos (*Paus.* VIII, 15, 1—4) unterscheiden wir die eleusinische Schicht (*τελετή, δρώμενα* mit Naos) und eine ältere mit den Ackerbauheroen Trisaules und Damithales (zu Damia gehörig; Eitrem *Die göttl. Zwillinge* 113).

ist keine Spur; es ist ein Fest, auf agrarischer Grundlage die *θεσμοί* der Ehe behandelnd, mit den *σκώμματα*, die allezeit und allerorts mit solchen Festen sich verbanden.

Die Vereinigung von Demeter, Kore und Pluton in dem alten Heiligtum des argolischen Mysion, dazu die Sage von Mysios als Angeber des Raubes lassen aus sich heraus schon darauf schließen, daß hier ein alter Sitz des Koreraubes zu suchen ist. Auch direkt läßt sich diese Annahme noch beweisen. Pausanias bemerkt nämlich, der gleichen argolischen Tradition folgend wie oben, daß eine Chrysanthis der Göttin die Stelle des Raubes wies. Diese Frau galt aber, wie ein Relief[1], das älter als Pausanias ist, uns lehrt, als Gattin

---

In Patrai sind es gar drei Schichten; die Fahrt des Triptolemos nach Patrai (VII, 18, 2 ff.) gibt die eleusinischen Zutaten, das Kultbild im Demetertempel bietet Mutter und Tochter; *τὸ δὲ ἄγαλμα τῆς Γῆς ἐστι καθήμενον*: dieser Erdkult repräsentiert die älteste Stufe (VII, 21, 11). In Phlius und dem fünf Stadien entfernten Keleai ist die eleusinische Schicht mit dem Namen des Dysaules verbunden, der die *τελεταί* brachte (II, 14, 1); er kam aber *ὕστερον καὶ οὐκ ἐπὶ τῆς Ἄραντος βασιλείας*. Der Autochthon Aras (12, 4 f.) offenbart noch in seinem Namen den ursprünglichen Ackerheros (Curtius *Peloponn.* II, 475, 581 Anm. 52; verkehrt zieht Tümpel *P. W.* I, 379 den Ares hinzu). In Argos selbst wird die jüngere Schicht durch den Hierophanten Trochilos charakterisiert (I, 14, 2). Auch in Lerna ist der Koreraub älter als die *τελεταί* (II, 37, 3). Anderes bei Welcker *Griech. Götterl.* II, 557, Kern a. a. O. 2727 ff.

[1] Das Relief, gefunden im alten Lerna, dann im Gymnasium zu Nauplia, jetzt im Museum von Argos untergebracht (Nr. 496), stellt dar rechts die Göttin, stehend, das Haupt mit Schleier umhüllt; vor ihr einen Altar, links dessen zwei Mädchen, hinter ihnen die Mutter; den linken Abschluß bildet der Vater. Darunter die Namen (vgl. *Inscr. Graec.* IV, 664):

ΜΥΣΙΟΣ ΧΡΥΣΑΝΘΙΣ ΔΑΜΑΤΗΡ

Die Mädchen bleiben unbenannt. Rechts oben in der Ecke der Stifter Aristodamos, der zum Demeterdienst im Mysion Beziehungen gehabt haben muß. Die erste Nachricht von dem Relief gab C. Bursian (*Arch. Anz.* XIII, 1855, 57) mit irrtümlicher Deutung. Im ganzen das Richtige sah Osann (*Arch. Zeitung* 1855, 142 ff.), der nur den Pelasgos aus *Paus.* I, 14, 2 hätte außer Spiel lassen sollen. Mit Recht schließt er dagegen aus der Darstellung, daß der Schwerpunkt der Handlung bei

des Mysios, der demnach mit seinem Weibe im Mysion der Göttin die Stätte des Raubes der Tochter wies, als sie auf der Suche dorthin kam. Lassen wir den Mysios, der aus dem Namen und der Sage der Mysia und des Mysion gesponnen ist, mit der „Goldblume", und die ganze Fabel beiseite, so bleibt, daß unweit Argos in einer Ebene „des besten Ackerbodens, wie er in dieser Ausdehnung nur selten in Griechenland gefunden wird"[1], eine Demeter Mysia an einem gleichbenannten Orte verehrt wurde, an welcher Stätte zugleich der Raub ihrer Tochter haftete. — *Μύσιον ἂμ πεδίον* ward einst Kore geraubt; das ist für die korrupte Stelle des homerischen Hymnus das lösende Wort.[2]

Dieses argolische Lokal ist es, von dem Eleusis die ihm einst unbekannte Sage vom Raube der Jungfrau durch den Gott der Unterwelt entlieh, dieses Lokal hat einst auch in Eleusis als die Stätte des Koreraubes gegolten. Das ist ein Zug mehr zu den vielen, die uns Übertragungen aus dem

Chrysanthis liege, die, nachdem die Göttin von Mysios am Herde aufgenommen, ihr die Nachricht von der geraubten Tochter gibt. Das Werk erscheint ihm als Kopie eines älteren Vorbildes. Milchhöfer (*Athen. Mitt.* IV, 1879, 152) stellte das Material richtig; nicht grauer Kalkstein, sondern pentelischer Marmor; Höhe 0,45, Breite 0,55, Dicke 0,10. Eine gelegentliche kurze Notiz findet sich bei Furtwängler *Athen. Mitt.* VIII, 1883, 197, 1, der die Kopie in das erste nachchristliche Jahrhundert setzt. Photographien durch das Athenische Institut Argos Nr. 3, 6. 7 laut *Arch. Anz.* VI, 1891, 83; die erste und meines Wissens einzige Publikation bei K. Kophiniotis *ἱστορία τοῦ Ἄργους* 1892 Tf. 20, Text 104 f. So weit die Geschichte des Reliefs, danach sind die unvollständigen, zum Teil irreführenden Angaben von Drexler in Roschers *M. L.* II 3323, der von zwei verschiedenen Reliefs spricht, zu berichtigen.

[1] Curtius *Peloponn.* II, 341.

[2] Auch Preller (-Robert) *Griech. Myth.* 758, 3 war auf den Weg der Konjektur geraten, doch sind seine Änderungsvorschläge *νείατον ἂμ πεδίον* oder *μέσσατον ἂμ πεδίον* nur Verlegenheitsausflüchte. Hervorgehoben sei, daß auch O. Kern *P. W.* IV, 2753 f. aus allgemeinen Schlüssen heraus dazu gelangt ist, die Raubsage aus dem Peloponnes nach Eleusis zu leiten. Auch v. Prott *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, 256 ff., 264 läßt die Sage vom Raube aus der Fremde nach Eleusis einziehen; er rät auf

nördlichen Peloponnes nach Attika zeigen[1], wie sie zum Teil ihren Grund haben in ursprünglichen Wanderungen der Bewohner, zum Teil aus dem überragenden Alter und der Originalität dortiger Kultur, Götter- und Heldenvorstellungen sich erklären lassen, die vielfach auf die jüngere Kultur des attischen Landes einwirkten.

Die Erschließung des Mysion als ältestes Lokal des Koreraubes wird außer durch die sachlichen Beweise gestützt durch den Namen selbst. Das Adjektivum *μῡσιος* steht zu *μῡω*[2] *μύσις* wie *λύσιος* zu *λύω λύσις* und *ῥύσιος* zum Stamm *ῥυ* (*ἐρύω, ῥύομαι*) *ῥύσις*. Das Verbum *μύω*, von der Wurzel *μυ* abzuleiten, die das Abschneiden des Luftstromes durch Schließen der Lippen darstellt, wird im Epos zweimal vom Schließen der Wunden und der Augen gebraucht.[3] Auch vom

---

Kreta, da Demeter im Hymnus angibt (v. 120 ff.), von dorther zu stammen. Doch ist dieser Zug unverbindlich, da die fingierte Seeräubergeschichte nur eine Nachbildung von ξ 199 ff. darstellt. Es ist mir bei der letzten Umschau nach etwaiger Literatur auch die Dissertation von G. Kirchner *Attica et Peloponnesiaca*, Greifsw. 1890, in die Hände gekommen, wo sich in einer der angehängten Thesen die gleiche Vermutung vom Mysion findet. Da diese so wenig wie mir O. Kern und Bloch, den Verfassern der Artikel Demeter und Kore bei *P. W.* resp. *Roscher*, noch auch den neueren Herausgebern der homerischen Hymnen, Puntoni und Allen, oder sonstwem bekannt war, mache ich ausdrücklich auf Kirchner aufmerksam.

[1] Aus dem hier naheliegenden Kreise nur ein Beispiel: v. Wilamowitz (*Griech. Trag.* II, 245) hat sehr wahrscheinlich gemacht, daß auch die Eumeniden, die holdgesinnten Göttinnen der Erde, aus der Argolis nach Attika entnommen sind.

[2] Das Präsens kommt im alten Epos nicht vor; wie die Quantität im Attischen war, ist nicht bestimmt auszumachen (ῠ Soph. *Fragm.* 706, *Aristoph. Vesp.* 934), bei den Alexandrinern wird das Präsens (Kallim. *Hymn. in Dian.* 95) wie die ähnlichen *ξύω ἠμύω* usw. lang verwendet. Soweit also ein Rückschluß möglich ist, ist auch für die ältere Sprache die Länge vorauszusetzen. Daß sie in dem *μέμῡκεν* des Epos (Ω 420) nicht dem Versiktus verdankt wird, hat W. Schulze *Quaest. epic.* 331 (vgl. 343, 3; 348) durch Hinweis auf das epicharmische *συμμεμῡκότα* bewiesen.

[3] Ω 420 *σὺν δ' ἕλκεα πάντα μέμυκε*, Ω 637, seit Hektors Tod hat Priamos die Augen nicht geschlossen (*οὐ γάρ πω μύσαν ὄσσε ὑπὸ βλεφάροισιν ἐμοῖσιν*). In der attischen Poesie finden wir zuweilen das

Schließen der Erde ward es verwandt, wie die Bemerkung des Pausanias[1] beweist, einige Etymologen leiteten den Namen der Erdgöttin Chamyne in Olympia ab vom Aufklaffen und darauffolgenden Sichverschließen der Erde. Wenn Lukian[2] sagt *οὔπω τέλεον μεμυκότος τοῦ χάσματος*, so wird diese Wendung bei dem Attizisten beweisen, daß sie als klassisch, als echt empfunden wurde.[3] Das *Μύσιον πεδίον* ist also „das sich schließende Gefilde". In den Zusammenhang der Sage gerückt gewinnt der Name seine eigentliche Bedeutung; es ist die Erde, die sich hinter dem Räuber schließt.[4] Die korrelate Vorstellung vom Aufklaffen der Erde hat Maaß[5] nach-

---

Schließen der Augen zu einem Blinzeln gemindert; den Übergang zeigen Stellen wie Soph. *Antig.* 421, wo den Wächtern der Sturmwind den Staub ins Gesicht bläst (*μύσαντες δ' εἴχομεν θείαν νόσον*). Machen sie die Augen ganz oder halb zu? Weitere Belege für die dem Verbum inhaftierende Bedeutung des sich Verschließens bieten die Stephanusartikel *μύω* und *συμμύω*.

[1] VI, 21, 1 *καὶ οἱ μὲν ἀρχαῖον τὸ ὄνομα ἥγηνται· χανεῖν γὰρ τὴν γῆν ἐνταῦθα τὸ ἅρμα τοῦ Ἅιδου καὶ αὖθις μύσαι.* Moderner Deutungsversuch der Göttin bei Preller-Robert I, 750, 776, anders Kretschmer *Aus der Anomia* S. 20, der litauisch Žemýna vergleicht. Doch kann Herleitung aus dem Griechischen schwerlich abgewiesen werden; vgl. *δικτ-ύνα, χελ-ύνη*.

[2] Philops. c. 24; ebendort auch *τὸ χάσμα συνέμυε.* Über die Erhaltung des *σ* in *Μύσιος* vgl. R. Meister *Dorer und Achäer* 56.

[3] Bemerkt von R. Wünsch.

[4] Eine andere Frage ist, ob man auch *μύστης μυστήριον* von der Wurzel *μυ* ableiten soll. Ablehnend W. Schulze *Quaest. epic.* 334, 3, der die Sanskritwurzel mush 'stehlen' heranzieht. Dagegen neigt Curtius *Etymol.*[5] 336 dahin, beide Worte mit s von der Wurzel *μυ* aus weiterzubilden. In demselben Sinne Prellwitz[2] s. v. *μύω*, der, ausgehend vom Schließen des Mundes als der ursprünglichsten Stufe, auf den Gebrauch von *μυστήριον* bei den Ärzten als ein Mund verschließendes Heilmittel gegen Husten verweist. Auch Leo Meyer *Etymol.* IV, 358 f. entwickelt *μύστης* von *μύω* aus als 'der die Augen Schließende', 'mit geschlossenen Augen Eintretende'. *μυστήριον* ist dann Weiterbildung von einem anzunehmenden *μυστήρ* neben *μύστης* nach Analogie von *δικαστήρ* neben *δικαστής* (*δικαστῆρες* in der Inschrift des lokrischen Oiantheia, *Insc. Graec.* IX, 1, 334 Z. 33 und des pamphylischen Sillyon, Coll.-Becht. I, 1267 Z. 12). Indem Meyer IV, 292 ein altes *μύσος* 'Einweihung' dazustellt, gewinnt er das Verb *μυσέω μυέω* 'einweihen'.

[5] *Herm.* XXVI, 1891, 188.

gewiesen in dem Dionysos *κεχηνώς*[1], dem „gähnenden" Gott der Tiefe.[2]

Die Schwierigkeiten des *Νύσιον πεδίον*, die wir nicht zu beheben vermochten, auf der einen Seite, anderseits die argolische Tradition vom Mysion, die alles Anstößige beseitigt, nötigen uns zu dem Schlusse, eine Korruptel in der traditionellen Lesart des Hymnus zu konstatieren. Diese Verderbnis fällt aber nicht dem Mosquensis des Demeterhymnus zur Last; sie reicht ins Altertum hinein, wie der neue Papyrusfund aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert beweist[3], der die Verse des Hymnus — unter Orpheus' Namen[4], was hier ohne Belang — mit dem *Νύσιον* zitiert. Bekanntlich haben die Alexandriner sich eingehen-

[1] Euphorion *frg.* 122, Meineke *Anal. Alex.* S. 140, Bergk *Opusc.* II, 196 ff., v. Wilamowitz *Berl. Klassikert.* V 1 S. 59, 1. Die beiden Begriffe *μύω* und *χαίνω* gegenübergestellt z. B. bei Plato *πολιτ.* S. 529 B, Lukian *π. ὀρχήσ.* c. 29, vgl. auch Maaß *De Lenaeo et Delphinio, Ind. Gryph.* 1891, S. XVIII.

[2] Dörpfeld (*Athen. Mitt* XIX, 1894, 149) und S. Wide (a. gl. O. S. 280, 3) hatten die *τῶν καταγωγίων σπονδή* der Iobakcheninschrift auf ein Korefest bezogen, und ebenso hatten andere bei den *καταγώγια* in Ephesos am 19. oder 20. Januar (Usener *Acta St. Timothei, Bonner Progr.* 1877, S. 11. 24 f. 28; vgl. das österreichische Werk über Ephesos I, 257 f.) an ein Korefest gedacht (Preller-Robert 764, 1), wieder andere an ein Artemisfest (Ramsay *Histor. geogr. of Asia minor* 110 f., F. Marx *Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* LVIII, 1906, 115, zweifelnd Usener a. a. O. 24 f., Heberdey *Österr. Jahresh.* VII, 1904, 214 f.), unentschieden Nilsson *Griech. Feste* 416 f. Demgegenüber hatte schon Hicks (*Ancient greek inscript. in the Brit. Mus.* III S. 80) den einem Dionysosfest ähnlichen Charakter der Katagogia hervorgehoben, und besonders hatte Maaß *Orpheus* 56 f. Beziehung zu Dionysos zu erweisen gesucht. Den Beweis gibt jetzt eine Inschrift aus Priene (Hiller v. Gaertringen *Inschr. v. Priene* Nr. 174, 2. Jahrh. v. Chr.), die Z. 5 einen Dionysos *καταγώγιος* nennt, dessen Priestertum der Käufer des Priestertums des Dionysos Phle(i)os mitverwalten soll. Nach Maaß' Deutung der *καταγώγια* als Einkehrfest vom Medium *κατάγεσθαι* aus hätten wir in Priene den 'einkehrenden' Dionysos, der von den anderen unter Leitung des Priesters eingeholt wird (Z. 21 *καὶ τοῖς καταγωγίοις καθηγήσεται τῶν συγκαταγόντων τὸν Διόνυσον*). Mit einem Gotte der Tiefe wird man also diesen Dionysos schwerlich zusammenstellen dürfen.

[3] *Berlin. Klassikertexte* V, 1 S. 11 Kol. V, 1. [4] Kol. II, 7.

der um die Hymnen jedenfalls nicht bemüht; die Überlieferung ist freie Rhapsodentradition.[1] Daß da einmal einer, der vom *Μύσιον* nichts mehr wußte, auf das allverbreitete und dem Publikum vertraute Nysa geriet, nimmt nicht wunder.[2] Dies um so weniger, als in einem nächsten Aufsatz[3] dargelegt werden wird, daß schon im sechsten Jahrhundert v. Chr. Eleusis den Raub auf seinem eigenen Boden ansiedelte, also kein Interesse mehr an den alten außereleusinischen Lokalisationen hatte.

Und doch hat sich noch eine direkte Spur des Mysion in einer Demeterdichtung erhalten. Der Demeterhymnus, den wir homerisch nennen, lief in verschiedenen Brechungen um. Daß Pausanias ein Homerexemplar des Hymnus hatte, das mit unserem Homer nicht identisch war[4], ist öfters hervorgehoben. Der Orpheus des neuen Traktats steht zwischen beiden Homeren.[5]

---

[1] v. Wilamowitz *Griech. Literaturgesch.* S. 17 leugnet eine solche überhaupt; Widerspruch bei A. Ludwich *Homer. Hymnenbau* S. 196.

[2] Als Parallele für eine solche schon dem Altertum zugehörige Verderbnis sei an Alektryon-Elektryon erinnert. Daß der hesiodische Dichter der Aspis Elektryon gesagt haben solle, wo doch Alektrona, die rhodische Göttin (v. Wilamowitz *Herm.* XIV, 1879, 457 ff.; P. Friedländer *Herakles* 47 ff.), zugrunde liegt, ist sehr unwahrscheinlich; direkt haben wir jetzt in den Inschriften am delphischen Argiverdenkmal des 4. Jahrhunderts bezeugt, daß der Heros in der Tat Alektryon hieß (Pomtow und Bulle *Klio* VII, 407 ff., Trendelenburg *Die Anfangsstrecke der Heiligen Straße in Delphi* 1908, 29). Gleichwohl hat Euripides (*Herakl.* 17, *Alkest.* 851) Elektryon in seinen Texten gefunden. Eine Verwechselung von Dotion und Dorion durch den Verfasser des homerischen Schiffskatalogs (B 594) begründet B. Niese (*Hom. Schiffskatal.* S. 22 f., M. Mayer *Berl. Phil. Wochenschr.* 1909, 154 f.).

[3] In diesem Bande des Archivs Heft IV.

[4] Im Text hat er abweichend von dem *καλά* unseres Hymnus 476 ein *πᾶσι* (Paus. II, 14, 3); während unser Hymnus 154 den König Erechtheus *ἀμύμων* nennt, las Pausanias nach seinem ausdrücklichen Zitat *ἀγήνωρ* (I, 38, 2). Vers 419 fehlte in seinem Homer (IV, 30, 4), auch las er andere Töchternamen (I, 38, 3) als wir (v. 109 f.).

[5] Mit dem Homer des Pausanias gemein hat er die Auslassung von v. 419 (Kol. II), dagegen weicht er von beiden ab in den Töchternamen (Kol. IV, 2 f.) und in der Lesung *Φανερή* für *Φαινώ* (Paus. IV,

Dazu tritt Musaios, von dem Pausanias[1] als einzig echtes Gedicht den Demeterhymnus für die Lykomiden bezeichnet. Eine weitere Brechung ging unter dem Namen des Eumolpos[2], endlich schließt sich eine Version unter dem Namen des Pamphos[3] an. Über letzteren nun berichtet Pausanias[4], der das Gedicht zur Hand hatte: *ἑτέρα δὲ ὁδὸς ἐξ Ἐλευσῖνος πρὸς Μέγαρα ἄγει· ταύτην ἐρχομένοις τὴν ὁδὸν φρέαρ ἐστὶν Ἄνθιον καλούμενον· ἐποίησε δὲ Πάμφως ἐπὶ τούτῳ τῷ φρέατι καθῆσθαι Δήμητρα μετὰ τὴν ἁρπαγὴν τῆς παιδός, γραῒ εἰκασμένην. ἐντεῦθεν δὲ αὐτὴν ἅτε Ἀργείαν ὑπὸ τῶν θυγατέρων τῶν Κελεοῦ κομισθῆναι παρὰ τὴν μητέρα, καί οἱ τὴν Μετάνειραν οὕτω πιστεῦσαι τοῦ παιδὸς τὴν ἀνατροφήν* Was soll hier Argos, hatten die älteren Erklärer gemeint. Und so war Ruhnken rasch mit einer Konjektur bei der Hand; für *Ἀργείαν* schrieb er *γυναῖκα γραῖαν*, was in die Schubart-Walzsche Ausgabe überging; erst bei Spiro findet sich wieder die Überlieferung. Ruhnkens Vermutung, wie die ähnliche von Förster[5],

30, 4, *Hymn.* v. 418, *Traktat* Kol. II). Daß Orpheus in des Pausanias Hymnenexemplar sich fand, beweist Paus. IX, 30, 12.

[1] Paus. I, 22, 7. IV, 1, 5. Eine Probe aus dem Musaios hat der Traktat erhalten (Kol. IV, 6).

[2] Suid. s. v. *Εὔμολπος· οὗτος ἔγραψε τελετὰς Δήμητρος καὶ τὴν εἰς Κελεὸν ἄφιξιν καὶ τὴν τῶν μυστηρίων παράδοσιν τὴν ταῖς θυγατράσι αὐτοῦ γενομένην.* Pausanias (I, 38, 3 *τὰ δὲ ἱερὰ τοῖν θεοῖν Εὔμολπος καὶ αἱ θυγατέρες δρῶσιν αἱ Κελεοῦ*) scheint auch dieses Gedicht zu kennen; die Angabe über die Keleostöchter ist sonst ohne Parallele. Dann stand Eumolpos gleich Orpheus, Musaios, Homer, Pamphos in seinem Hymnenexemplar.

[3] Das Gedicht des Pamphos stand, wie v. Wilamowitz *Kydath.* 125, 44 (vgl. *Hom. Unters.* 339, Kalkmann *Paus.* 232 ff. 239 f., Gurlitt *Reisen des Paus.* 190) sah, mit den anderen Hymnen im Kultbuch der Lykomiden. Die Sammlung mag jung gewesen sein; für das Alter der einzelnen darin aufgenommenen Gedichte resp. Traditionen ist damit natürlich nichts präjudiziert. Pamphos stimmt mit dem Homerexemplar des Pausanias in den Töchternamen (Paus. I, 38, 3). Pausanias zitiert seinen Demeterhymnus noch I, 39, 1, VIII, 37, 9, IX, 31, 9. Die Atthis kennt aller Wahrscheinlichkeit nach bereits den Namen des Pamphos (Jacoby *Marm. Par.* S. 70). [4] *Paus.* I, 39, 1. [5] *Raub und Rückk.* S. 33.

γεραιάν, nach dem vorhergehenden *γραῒ εἰκασμένην* wie schwach und belanglos! *ἅτε Ἀργείαν* sagt Pausanias mit der objektiven Begründung: daraus, daß die Frau aus der Fremde kam, wie in dem Gedicht zu lesen war, erklärt sich die Hilfsbereitschaft der Keleostöchter. Von Argos her also kam bei Pamphos die Göttin, und damit steht im Einklang, daß der Brunnen, in diesem Gedichte Anthion[1] geheißen, westlich von Eleusis liegt, an der Straße von Megara her, im Gegensatz zu den unmittelbar am eleusinischen Tempel gelegenen Kallichoros und Parthenion, die der homerische Hymnus nennt.[2] Demeter, die aus Argos kommt und ihre erste Ruhe nimmt an einem Punkte im Westen von Eleusis, wo anders kann sie die Tochter verloren haben als eben auf argolischem Boden? Im Stadtgebiet von Argos aber liegt das Mysion. Es ergibt sich also, daß nicht alle Brechungen des Hymnus die Umwandlung in Nysion mitgemacht haben.

---

[1] Man pflegt *Ἀνθινόν* zu konjizieren (Hermann *Epist. ad Ilgen.* XCVII, Kalkmann *Paus.* 234, 4; 235, Hiller v. Gaertringen *P. W.* I, 2378). Demgegenüber sei daran erinnert, daß das Gedicht im religiösen Liederbuche der Lykomiden stand, die als einen ihrer Hauptgötter den Dionysos Anthios verehrten (*Paus.* I, 31, 4, Lobeck *Aglaoph.* 840, Toepffer *Att. Geneal.* 39, 208ff., Gruppe *Griech. Myth.* 1414, 4). Da die Möglichkeit, daß die Geschlechtstradition, welche sich auch auf die eleusinischen Gottheiten erstreckte, beide Göttergruppen verband und dabei der Anthionbrunnen seine Rolle hatte, offen bleibt, ist es geratener, vorerst von einer Änderung des Namens abzusehen.

[2] v. 99. 272. Den Kallichorosbrunnen glaubt Philios unmittelbar an den großen Propyläen gefunden zu haben (*Eleusis, ses mystères, ses ruines et son musée* S. 28, 57f., vgl. Dörpfeld *Athen. Mitt.* XVII, 1892, 451). Das Parthenion suchte Curtius *Über griech. Quellen- und Brunneninschr., Göttinger Abhandl.* VIII, 1859, 3 mit dem Anthion zu identifizieren, was nicht angeht. Demeter sitzt am Parthenion; sie erklärt den Mädchen, von Osten, von Thorikos her, zu kommen. Eindringlich fragen die Mädchen (v. 114f.), warum sie den Häusern nicht näher gekommen sei, wo sie doch Menschen würde getroffen haben. Demeter hat also die Stadt noch nicht berührt; um zum Anthion zu kommen, müßte sie sie bereits passiert haben.

Pamphos bedeutet, wie Toepffer sah[1], den Ahnherrn des attischen Geschlechts der Pamphidai. Wir werden also anzunehmen haben, daß in diesem Gedicht die Demetersage in den Dienst dieses Geschlechts gestellt war, dessen Intentionen sich mit denen der Lykomiden eng berührt haben mögen. Überschauen wir die Reihe der parallelen Redaktionen, so werden wir gewahr ein ständiges Ummodeln der im Grunde immer gleichen Geschichte, eine Fülle neuer Versuche[2], denen man Verfasseretiketts aufklebt, je nach dem vorliegenden Bedürfnisse. Unter Homers Namen kam das Gedicht vielleicht erst durch den Rhapsoden, der sich das Hilfsbuch zusammenstellte, das wir als homerische Hymnen bezeichnen[3]; im Prinzip genommen hat Homer keine höheren Ansprüche an das alteleusinische Gedicht als einer seiner Rivalen.[4] Hier wie bei den großen Epen, wo wir bei einem Objekt auch öfter vor

[1] *Att. Geneal.* 314. Pamphos braucht also nicht mit Maaß *Herm.* XXIII, 1888, 617 als Kurzname zu Pamphilos angesehen zu werden. Usener *Göttern.* 58 will den Namen zu einer Bezeichnung des leuchtenden Himmelslichtes verflüchten. Ich kann jedoch in Pamphos, dem Erfinder des Lampenlichtes (Plutarch bei Prokl. zu Hes. *W. u. T.* 423, Usener 59, 5), keinen altbedeutsamen Nachhall, sondern nur späte Spekulation aus dem Namen erblicken.

[2] So spricht Menander *de encom.* S. 42f. von einer Reihe von ὕμνοι, οἷον ἡ Δημήτηρ παρὰ Κελεῷ ἐπεξενώθη. Auf ähnliche Gedichte verweist Pollux X, 162, vgl. Lobeck *Aglaoph.* 873, Kalkmann *Paus.* 240, 2.

[3] v. Wilamowitz *Aristot. und Ath.* II, 322. Thukydides III, 104 zitiert bekanntlich eine andere, aber parallele Redaktion des Apollohymnus unter dem Namen Homers, Antigonos von Karystos c. 7 den Hermeshymnus, auch mit Textabweichung, ebenfalls unter Homers Namen. Die Sammlung als solche wird zuerst genannt von Philodem π. εὐσεβ. S. 42, 12 Gomp., mit spezieller Berücksichtigung unseres Demeterhymnus, ebenso bei Diodor I, 15, 7 und III, 66, 3 (Allen und Sikes *Einleit. zu den Hymnen* XLIII ff.). Wichtig ist, daß der Apollohymnus auch unter dem Namen des Kinaithon lief (*Schol. Pind. Nem.* II, 11), und daß *Schol. Apollon. Rhod.* II, 1211 eine leicht variierte Fassung des Hymnus 34 auf Dionysos unter dem Namen des Herodoros (wohl des Bryson Vater, also 5. Jahrh.) kennt.

[4] Wenn A. Ludwich *Berlin. Philol. Wochenschr.* 1907, 485f. in dem zufällig erhaltenen 'homerischen' Hymnus die Urquelle aller anderen

einer Mehrheit von Dichternamen stehen, kann es zunächst nur heißen, den Stoff und die Motive zu greifen und die Voraussetzungen zu prüfen, die zu der verschiedenen Autorschaft haben führen können.

Kehren wir noch einmal zum Mysion zurück. Die Etymologie des Namens gab uns an die Hand, daß hier einst ein Mädchen vom Gotte der Tiefe geraubt war. Der Beiname der Demeter, Mysia, ist von dem Namen des Gefildes abgeleitet[1]; somit ergibt sich als wahrscheinlich, daß die Gestalt der Göttin einmal zu einer älteren, einfacheren Sage hinzugetreten ist, in der die Geraubte noch nicht Demetertochter war. Es gilt, diese einfachere Form vom Raube der Jungfrau durch den Totengott

---

Versionen sehen will, so wird damit das historische Problem nicht richtig eingestellt.

[1] Die Hesychglosse ἀμφιμυσίων· ἡ Δημήτηρ wird wohl am richtigsten von O. Kern *P. W.* IV, 2759 ἀμφὶ Μύσαιον (besser Μύσιον) gelesen. Maaß *De Lenaeo* XVIII versucht Ἀμφιμυσιώνη· Δημήτηρ, noch anders Wentzel *Epikles.* II, 12f. und Anhang zu VII, 19. Mit der Demeter Mysia wesensverwandt und daher Erbe ihres Epithetons ist die Göttin gewesen, die *Paus.* III, 20, 9 als Artemis Mysia in einem unweit Sparta gelegenen Heiligtum nennt. Die Vermutung S. Wides *Lakon. Kulte* 118f., der den Beinamen auf die Mäuse deutet, kann ich so wenig billigen wie Gruppe *Griech. Myth.* 1296, 2 oder Blümner im Pausaniaskommentar zur Stelle, wo auch die älteren Erklärungsversuche verzeichnet stehen. Wide beruft sich auf *Et. M.* s. v. Μῦς· σημαίνει . . . καὶ ὄνομα ἔθνους· ἐξ οὗ καὶ Μυσία πόλις. Diese πόλις ist nicht das argivische Örtchen, sondern die Hauptstadt Mysiens, vgl. Soph. *Myser* N[2] 377:

Ἀσία μὲν ἡ σύμπασα κλῄζεται, ξένε,
πόλις δὲ Μυσῶν Μυσία προσήγορος.

Die bisweilen beliebte Verbindung vom Myser mit der Maus gilt 'höchstens im Scherz' (v. Wilamowitz *Aristot. und Ath.* II, 176, 16). Auch bei dem Apollo Σμινθεύς mit Wide auf die Mäuse zu kommen, ist nicht ratsam; der Name ist vorgriechisch (v. Wilamowitz *Herm.* XXXVIII, 1903, 575), wie auch der Eigenname Μῦς als karisch erkannt ist (Bechtel *Götting. Nachr.* 1898, 63). Auch der Stadtname Myus ist erst später zum Mäusenest umgedeutet (Hiller v. Gaertringen *Inschr. v. Priene* S. V). Wenn Kallimachos *Hymn. in Dian.* 117 mit Μυσῷ ἐν Ὀλύμπῳ wirklich auf die Artemis Mysia anspielen will (Gerhard *Abhandl.*[2] I, 351), so hat er das Epitheton mit dem Lande Mysien in Verbindung gebracht.

an einigen Beispielen zu verfolgen. Auf einem berühmten Gespann bricht der Herr der Tiefe aus dem Boden hervor; ist er doch der *κλυτόπωλος*, der Herrscher über die Seelenrosse, mit denen er sich nun eine neue Seele erjagt. Die Bedeutung des Beiworts, das sich schon im ältesten Stück der Ilias findet[1] und damit beweist, daß diese Vorstellung uralt bei den Griechen ist, ist von Wilamowitz an einer aus Kyzikos stammenden metrischen Grabinschrift[2] auf den Tod eines jungen Mädchens einleuchtend entwickelt worden.

Der *κλυτόπωλος* holt sich, wie das Epos zeigt, zunächst gleichermaßen alle, Mann und Weib; zu einer individuellen Szene ausgestaltet ist die Vorstellung dann, wenn es sich um den Raub einer weiblichen Seele handelt. Es tritt, wie bereits beobachtet[3], hier ein zweites Motiv aus erotischer Sphäre hinzu;

[1] *Λ* 445 droht Odysseus dem Sokos, er werde seine Seele dem *κλυτόπωλος* geben; der Drohung folgt der tödliche Stoß. Abgeschwächt zu hypothetischer Form findet sich der Vers noch zweimal in jüngeren Partien, in zwei der drei großen Lykiereinlagen der Ilias (*E* 654, *Π* 625). Daß bei der Iliasstelle jeder Gedanke an die Demetersage zu bannen ist, unterliegt keinem Zweifel; von anderen Voraussetzungen her kam zu dem gleichen Ergebnis schon Lehrs in einer vielgenannten Auseinandersetzung *Popul. Aufs.*[2] 277 f., unter Zustimmung von Rohde *Psyche*[2] I, 211, 2.

[2] v. Wilamowitz bei Wiegand *Athen. Mitt.* XIX, 1904, 297 f., vgl. *Reden u. Vorträge* 69, 1, *Griech. Tragöd.* II, 227, 1; III, 68. Maaß *Orpheus* 219, 23. Widerlegung der Ausführungen von Verrall *Journ. of hellen. stud.* XVIII, 1898, 1 ff. (der *κλυτόπωλος* famous ranger of battle field) bei v. Wilamowitz *Herm.* XXXIV, 1899, 71, 1. Die letzte eingehende, mit reichem Material arbeitende Behandlung des Gegenstandes durch P. Stengel *Arch. f. Religionswiss.* VIII, 203 ff. faßt den Begriff des *κλυτόπωλος* zu eng, wenn sie in ihm nur den Besitzer berühmter Rosse sieht. Vgl. auch die bei Radermacher *Jenseits* S. 44, 3 zitierte Literatur.

[3] Kern *P. W.* IV, 2757, Nilsson *Griech. Feste* 354. Auf die dem Raube anhaftende Bedeutung weist auch die Inschrift *θεογάμια* auf kleinasiatischen Münzen (Lobeck *Aglaoph.* 649 f., Welcker *Griech. Götterl.* II, 480) und in Sizilien (Pollux I, 37). Fredrich *Götting. Nachr.* 1895, 84 macht mit Recht darauf aufmerksam, daß wegen dieser Zusammengehörigkeit auf Grabdenkmälern so häufig mythologische Raubszenen dargestellt seien.

wie nach mehrfachem Zeugnis im Leben die Braut vom Bräutigam im alten Hellas entführt ward, so tritt der Todesgott zugleich als Werbender an die weibliche Seele und führt sie als seine Braut ins Schattenreich hinab. Es haben sich in letzter Zeit auch die bildlichen Zeugnisse für den göttlichen Brautraub gemehrt. Ein athenisches Relief des fünften Jahrhunderts stellt den Echelos dar, wie er die Basile entführt.[1] „Der sein Volk beherrscht", Echelaos, ist der Totengott, so wie er auch Agesilaos[2] heißt. Basile ist die Königin des unterirdischen Reiches[3], die der Gott vom Erdboden sich geholt. Denselben Vorgang zeigen ein etwas älterer Zeit angehöriges, nach Rhodos von Athen aus geliefertes, und ein chiisches Relief.[4] Wir wissen nicht, welche Namen man in Rhodos und Chios den beteiligten Gottheiten gab; für die weite Verbreitung der Vorstellung sind die Reliefs von bedeutsamem Werte. Neben Echelos finden wir mit Basile vereint auch den Zeuxippos[5]; der Name des Gottes, der sein Gespann schirrt, weist nach derselben Richtung. In Thessalien erzählte man am boibeischen See vom Totengotte Admetos, dem „Unbezwinglichen", der auf seinem von Ebern und Löwen gezogenen Gespann sich die Gattin hinabholt. Hier begnügte man sich damit, die weibliche Gestalt einfach als das „Mädchen" des Gottes zu bezeichnen.[6] Ist so die Existenz des göttlichen Raubes unabhängig von dem zur Demetersage gehörigen Koreraub festgestellt, der vielmehr nur eine besondere Ausdrucksform des Motivs, nicht aber seine Wurzel

---

[1] Kekule v. Stradonitz *65. Berl. Winckelmannsprogr.* 1905.

[2] Aischyl. *fragm.* 406 N[2], Kallim. *Hymn.* V 130 u. ö. Verwandt ist der Pasianax (R. Wünsch *Rhein. Mus.* 55, 1900, 67 f.).

[3] Robert und E. Meyer *Herm.* XXX, 1895, 286, v. Wilamowitz *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1906, 67.

[4] v. Kekule a. a. O.

[5] Totenmahlrelief in Triest (Conze *Sitzungsber. Wien. Akad.* 1872, 317 ff., v. Kekule a. a. O. 12 Anm. 24).

[6] Hes. s. v. *Ἀδμήτου κόρη.* Für die Bedeutung der Sage und ihren chthonischen Charakter O. Müller *Prolegg.* 300 ff., v. Wilamowitz *Isyllos* 75, *Griech. Tragöd.* III, 68 f.

ist, so wird man sich auch bedenken, ob man das öfters in der Literatur berührte bräutliche Verhältnis eines Mädchens zu Hades immer nur durch das Medium des Koreraubes sehen will. In den Thalamos des Hades muß Antigone[1], Helene soll den Hades zum *νυμφίος* erhalten[2], in den Hades hinein will Kassandra heiraten[3], Iphigenie wird bald Braut des Hades sein.[4]

Entsprechend dem Todesgott Hades, der sich die Geliebte herabholt, verfallen Männer weiblichen Dämonen[5], den Harpyien, die nach Telemachos' und Eumaios' Glauben wohl auch den Odysseus dahingerafft[6], wie sie mit verwandten Wesen, den Sirenen u. a., auch auf Vasendarstellungen nackte Jünglinge packen oder mörderisch über Männer herfallen, zu Kampf und Seelenraub.[7] Dahin würde auch die Vorstellung gehören, daß Männer eingehen in den Thalamos der Persephone, wenngleich nicht sicher ist, ob wir es hier mit altem Glauben zu tun haben. Die Zeugnisse gehören meist der epigrammatischen Literatur an[8]; bei Euripides, dem ältesten Gewährsmann, wird gerade von einer Frau, Euadne, gesagt, sie werde in die *Περσεφονείας θάλαμοι* kommen, wohin freilich der Gemahl ihr vorangegangen ist[9]; im Ion[10] fürchtet Kreusa, ihr Sohn

---

[1] Soph. *Antig.* 804f., 811 (*ἀλλά μ' ὁ παγκοίτας Ἅιδας ζῶσαν ἄγει τὰν Ἀχέροντος ἀκτάν*); der *τύμβος* ist das *νυμφεῖον* (891). Die Stellen bei Förster *Raub und Rückk.* 73, 2, Gruppe *Griech. Myth.* 865, 1.

[2] Eurip. *Orest.* 1109 K.

[3] Eurip. *Troad.* 447. [4] Eurip. *Iphig. Aul.* 456 f.

[5] Natürlich ist die Kreuzung der Geschlechter so wenig wie beim Hadesraub eine durchgängige Voraussetzung; die Harpyien rauben die Töchter des Pandareos *υ* 77. Dieterich *Nekyia* 56, 1, der im übrigen mit Glück gegen Rohdes Ansicht von der Entrückung Lebender durch die Harpyien polemisiert, hat die Vasenbilder nicht berücksichtigt.

[6] *α* 241, *ξ* 371.

[7] Vgl. die Ausführungen Weickers *Der Seelenvogel* Kap. I und die S. 5ff. angeführte Literatur und Abb.

[8] Förster a. a. O. 73, 3. [9] *Hiketiden* 1024. [10] *Ion* 1445.

möchte schon *μετὰ Περσεφόνας ναίειν*, doch ist Ion mehr Kind als Mann.

Den aus dem Epos und der Tragödie, aus Thessalien, Athen, Chios, Rhodos herangezogenen Zeugnissen für den göttlichen Brautraub tritt nun auch das Mysion an die Seite; an dieses wiederum hat Eleusis angeknüpft. Wie man in Thessalien die Geraubte mit dem einfachsten und zugleich umfassendsten Ausdruck *Ἀδμήτου κόρη* nannte, so wird man auch im Mysion von einer *Ἅιδου κόρη* oder *Ἅιδου νύμφη*, wie Euripides die Gemahlin des Hades nennt[1], erzählt haben, die dort dem Fürsten der Unterwelt verfiel. Es würde das für die argolische Stätte zunächst nur die Verehrung eines Unterweltspaares bedeuten, ungefähr in der Art, wie es auch O. Kern[2] für den Peloponnes angenommen hat. Wann Demeter Mysia zu dem Kult im Mysion zugezogen wurde, läßt sich schwer bestimmen; möglich ist, daß bereits in voreleusinischer Zeit sich in der Argolis Legenden aus gemeinsamer Verehrung der drei Gottheiten gebildet haben. Dafür wird ein folgender Aufsatz noch einiges Material zur Prüfung beizubringen suchen.[3]

---

[1] *Alkest.* 758. [2] *P. W.* IV, 2753 f.
[3] In diesem Jahrgang des Archivs Heft IV.

Tabor, Hermon und andere Hauptberge

Zu Ps. 89, 13

Von **Julius Boehmer** in Raben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam)

Ohne Zweifel hat die gewöhnliche Übersetzung und Auffassung von Ps. 89, 13

> Nord und Süd, du hast sie geschaffen.
> Tabor und Hermon jubeln über deinen Namen —

(so Kautzsch, andere ähnlich) etwas Auffallendes an sich. Daß „Nord und Süd" miteinander verbunden werden, daß Tabor und Hermon nebeneinander stehen, das kann man bei leidlich gutem Willen verstehen. Nord und Süd gehören naturgemäß zusammen, und Tabor und Hermon zeichnen sich beide durch ihre isolierte und darum imponierende Lage vor der Mehrzahl der Berge Palästinas aus. Vom Hermon leuchtet das ohne weiteres ein, weil er das höchste Gebirge Palästinas an seiner Nordgrenze darstellt und als einziges meist das ganze Jahr hindurch mit Schnee bedeckt ist, auch in ganz Palästina an geeigneten Stellen (z. B. schon etliche Stunden vor der Landung in Jafa, auf dem el-Muntâr zwischen Jerusalem und dem Toten Meer, auf der Paßhöhe über el-Lubbân, auf dem Garizim usw.) bei klarer Witterung sichtbar wird. Vom Tabor läßt sich Ähnliches in begrenzterem Umfang sagen, indem er wenigstens Galiläa und seine Umgegend nach Süden und Osten beherrscht und dem Durchreisenden viele Tage lang sichtbar bleibt. Der Tabor ist in der gekennzeichneten Hinsicht am meisten von allen innerpalästinischen Bergen dem Karmel ähnlich, mit dem er daher auch Jer. 46, 18 zusammengestellt erscheint. Warum der Psalmist nicht diesen, sondern den Hermon mit dem Karmel

zusammengenommen hat, wird weiter unten noch zur Sprache kommen müssen.

Allein daß nun Nord-Süd auf der einen und Tabor-Hermon auf der anderen Seite zusammen zu einer Einheit verbunden werden, das ist das Auffälligere, das eigentlich Auffällige. Ganz äußerlich ist die Erklärung, die Keßler zur Stelle bietet. Er meint nämlich, daß Tabor und Hermon den Westen und Osten des Heiligen Landes repräsentieren, und es so darauf hinauskomme, daß alle vier Weltgegenden Gott preisen. Allein wie man den Tabor als Vertreter des Westjordanlandes erwählen konnte, ist nicht wohl einzusehen. Dazu hätte sich doch wohl, wenn man selbst von Karmel, Ebal, Garizim absehen will (weil sie etwa zur Zeit des Verfassers nicht in israelitischem Besitz waren — ob man dies aber vom Tabor oder gar vom Hermon mit Recht sagen könnte?), am ehesten der Berg Zion empfohlen. Und gar der Hermon als Vertreter des Ostjordanlandes, wo er doch im äußersten Norden des Landes liegt und wohl kaum je im eigentlichen Sinn des Wortes zu Palästina gehört hat, sondern höchstens ideell zu ihm gerechnet worden ist (man denke an die Wendung: von Dan [weit südlich vom Hermon] bis Beerseba), wo es so zahlreiche Berge im Ostjordanlande gibt, die hier hätten genannt werden können! Aber ganz abgesehen davon, wenn es auf Berge als Repräsentanten der Weltgegenden ankam, so wird doch der Verfasser nicht so geistesarm gewesen sein, um nicht auch das prosaische „Nord und Süd" durch Bergnamen zu ersetzen, für den Norden etwa den Libanon (wenn nicht den Hermon), für den Süden etwa den Sinai-Horeb zu nennen.

Hält man überhaupt als Tenor die Zusammenordnung der vier Weltgegenden fest, dann müßte eine Örtlichkeit gesucht werden, wo sich der Verfasser des Psalms befand, die den Tabor und den Hermon im Westen und Osten hatte. Eine solche Örtlichkeit aber gibt es nicht, kann es nicht geben, da Tabor und Hermon in süd-nördlicher Richtung zueinander liegen.

Auch damit kommt man nicht weiter, daß man mit Briggs (Psalmen-Kommentar II 257) Norden und Süden nicht als Weltgegenden, sondern „Weltteile" faßt: denn die „Weltteile" würden erst recht eine grobe Inkonzinnität zu den „Bergen" Tabor und Hermon ergeben.

Fast möchte man unter diesen Umständen behaupten, daß die Lösung des Rätsels, welche die Alten schufen, indem sie kurzerhand einen „Kleinen Hermon" dekretierten und zur Würde eines solchen den Nachbar des Tabors, den jetzigen Dschebel-Dahi (oder en-Nebi-Dahi) erhoben, die einleuchtendere war. Denn hier blieb man doch im Lande selber und ergänzte, indem man eine Berggruppe Tabor-Hermon schuf, aufs glücklichste die Stichworte Nord-Süd, da Tabor-Hermon in diesem Falle für jeden Bewohner Palästinas, d. i. des Westjordanlandes, in der Richtung Nord-Süd, zwischen Norden und Süden lag. Daß diese Lösung des Rätsels unannehmbar ist, braucht hier nicht näher erörtert zu werden.

Aber wie nun? Es gilt, um dem Verständnis näher zu kommen, den Wortlaut des Textes scharf ins Auge zu fassen, noch schärfer, als es gemeinhin geschehen ist. Von צָפוֹן וְיָמִין ist die Rede. צפון wird von den LXX mit *βορρᾶς*, von Peschittha mit ܓܪܒܝܐ wiedergegeben: alle drei Ausdrücke sind mehrdeutig, bezeichnen wie im Deutschen sowohl die nördliche Himmelsrichtung als den Nordwind. Etwas anderes ist es mit יָמִין: hier hat zwar auch Peschittha ܬܝܡܢܐ, was sowohl Süden wie Südwind, entsprechend dem Hebräischen, bedeutet. Die LXX dagegen lesen in der Mehrzahl, oder wenigstens in den entscheidenden Handschriften statt ימין vielmehr יָם und übersetzen (*τὴν*) *θάλασσαν*: denn daß sie, wie Hatch-Redpath in der LXX-Konkordanz S. 621 f. annimmt, wirklich יָמִין mit *θάλασσα* übersetzt hätten, ist bei der Beispiellosigkeit dieser Wiedergabe nicht anzunehmen. Diese Änderung der Lesart legt die Annahme nahe, daß ihr Urheber *βορρᾶς*, da es nicht als Komplement zu *θάλασσα* gelten kann, als „Nordwind" ver-

standen haben wollte, also meinte: Gott hat den Nordwind (den stürmischen, kalten, gefürchteten — vom griechischen Standpunkt aus gedacht, vgl. aber auch Hiob 37, 9ff., Spr. 25, 23) und das Meer, den gewaltigen Ozean geschaffen. Nordwind und Ozean wären hier im Sinne des Übersetzers zwei starke Mächte, deren Erschaffung durch Gott eine besondere Hervorhebung verdiente: ihnen parallel ständen dann Tabor und Hermon als zwei andere Symbole göttlicher Macht. Dies Verständnis hat sich den LXX wohl darum nahe gelegt, weil sie im zweiten Versgliede die Entsprechungen zu Norden und Süden vermißten.

Allein im hebräischen Text steht nun einmal יָמִין, und dies kann, während צָפוֹן „Norden" auch für „Nordwind" (Cant. 4, 16), wenigstens dichterisch gebraucht wird, ursprünglich „die rechte Seite", nach dem Lexikon und Sprachgebrauch nur die südliche Himmelsrichtung, den Süden, nicht aber den Südwind bezeichnen. Während daher also die LXX ein leidlich einleuchtendes Verständnis der Stelle erzielen, bleibt es für den hebräischen Text dabei, daß „Norden und Süden" dem „Tabor und Hermon" gegenüberstehen.

Sollte es denn nicht möglich sein, צפון und ימין einen anderen, mehr befriedigenden Sinn abzugewinnen? Bekanntlich bezeichnet צפנן auch die Gegend, wo die Götter wohnen, den Götterberg im Norden, vgl. Jes. 14, 13, worüber in neuerer Zeit viel verhandelt worden ist. Nach Baethgens Forschungen zu dieser Frage darf es als feststehend angesehen werden, daß der kanaanitische (phönikische und punische) צפן ein Baal-Name ist und den Baal des Nordens, den auf dem Götterberg im Norden thronenden Baal meint. Die Stadt Zaphon im Ostjordanlande (Jos. 13, 27) sowie die ägyptische Stadt Baal-Zephon gehören (nach Baethgen, Beiträge S. 22) ebenfalls hierher. Das Angeführte genügt zum Erweise dafür, daß die gemeinorientalische Vorstellung von einem Götterberg im Norden auch in Kanaan und in Israel nicht unbekannt, ja so alt

war, daß Israel sie als Erbe von seinen Vorgängern im Besitz des Landes bloß zu übernehmen brauchte. Anklänge an jene Vorstellung begegnen im Alten Testament gar nicht selten. Außer Hes. 1, 4 und Ps. 48, 3 sei namentlich auf Hiob 26, 7 und 37, 22 verwiesen. Wenn an jener Stelle צפון in Parallele mit ארץ steht, so hat das nur dann einen Sinn, wenn צפון als Wohnsitz der Götter, ארץ als Wohnsitz der Menschen gemeint ist. An der zweiten Stelle ist noch deutlicher gesagt, daß der Norden Gottes Wohnort sei: selbst wenn man sich hier der Konjektur von זָהָב in זֹהַר verschließt, so muß doch dem Parallelismus gemäß auch mit זהב eine irgendwie geartete Erscheinungsform Gottes gemeint sein. Nicht hierher dagegen gehören Stellen, wie Ps. 107, 3 und Jes. 49, 12, wo (wohl nicht ohne Zusammenhang) das יָם bei מִצָּפוֹן וּמִיָּם in יָמִין zu ändern ist (so nach Hupfelds Vorschlag, den Kittels Ausgabe mit Recht aufgenommen hat, während Baethgens Einwände dagegen nur dann triftig sind, wenn er dem Dichter die Geschmacklosigkeit zutraut, daß er zweimal in demselben Verse vom Westen redet). Uns interessiert diese Stelle hier nur darum, weil sie uns das umgekehrte Beispiel wie Ps. 89, 13 davon gibt, wie leicht יָם und יָמִין vertauscht wurden.

Liegt die Sache für צפון als „Götterberg", „Göttersitz" also ziemlich klar, so verursacht dagegen יָמִין vorläufig um so größere Schwierigkeiten. Wir sind hier auf Kombinationen angewiesen. Da fällt uns zunächst ein, daß an einer Stelle, nämlich Gen. 35, 18 das Verständnis von יָמִין stets Schwierigkeiten gemacht hat und noch keine befriedigende Lösung für sie gefunden worden ist. Gesenius-Buhls Wörterbuch hilft sich so, daß es s. v. bemerkt: „Glück, eine Bedeutung, die sonst im Hebräischen nicht vorkommt, aber doch Gen. 35, 18 vorausgesetzt wird"; ähnlich Dillmann. Dagegen Stade, Holzinger u. a. fassen das Wort: die vom Vater erwählte Benennung des jüngsten Sohnes Jakobs als „der Südliche". Noch anders A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des

alten Orients 385, der den Namen als „Mann zur Rechten" (mythologisch) versteht. Der ursprüngliche, wenigstens der älteste uns zugängliche Sinn dürfte in beiden Fällen schwerlich getroffen sein. Dagegen erhebt schon die Fülle der Eigennamen, die mit ימין zusammenhängen, und ihre Häufigkeit einen gewissen Einspruch. Denn einmal ist יָמִין, der ursprüngliche Name, wie auch aus dem gentilicium (ה)ימיני (בן) hervorgeht (vgl. Zimmern-Winckler, Keilinschriften 180), selbst Eigenname, männlicher Personenname, vgl. Gen. 46, 10. Ex. 6, 15. Num. 26, 12. 1. Chr. 4, 24. 2, 27. Neh. 8, 7. Ferner findet sich יִמְנָה Gen. 46, 17. Num. 26, 44. 1. Chr. 7, 30. 2. Chr. 31, 14; הֵימָן 1. Kön. 5, 11. 1. Chr. 2, 6 u. ö.; תֵּימָן Gen. 36, 11. 15. 42. Am. 1, 12 u. ö. Schwerlich aber wird man meinen, daß alle diese Namen mit einem zu erschließenden „Glück" oder dem prosaischen „der Südliche" zusammenhängen. Nein, wenn man einmal die Erklärungen der Namen von Jakobs Söhnen, wie sie Gen. 29, 32 — 30, 24 geboten werden, nicht gelten läßt, sondern sie — wie so viele andere im Alten Testament — als volksetymologische Spielereien betrachtet, dann muß man sich auch mit beiden Füßen auf den Standpunkt stellen, daß die Erläuterung des Namens Benjamin keine Ausnahme davon bilden werde. Und wenn die übrigen Eigennamen der Patriarchenzeit, auch die Namen Jakobs und seiner Söhne, soweit sie identifiziert sind, irgendwie auf Götternamen zurückzugehen scheinen, dann dürfte es auch für den jüngsten Sohn Jakobs am nächsten liegen, dieselbe Beziehung anzunehmen und ausfindig zu machen.[1] Aus der Nebeneinanderstellung von צפון und ימין aber dürfte folgen, daß es sich bei diesem wie bei jenem Namen ursprünglich um einen Götterberg handelt. Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 100—118, hat neuestens das hierher gehörige Material klar und übersichtlich zusammengestellt, worauf hier der Kürze

[1] Vgl. Zimmern-Winckler *Keilinschriften* S. 227.

wegen verwiesen sein mag. Hervorzuheben ist, daß Henoch 24 sieben Berge, drei im Osten, drei im Süden und mitten zwischen ihnen der höchste, der Sitz Jahwes, genannt werden: diese Berge sind von Haus aus Planetenberge (= Sterne), auch eherne Berge oder Götterberge. Von Bergen in der Mehrzahl reden auch Ps. 36, 7. 68, 17. 72, 3. 16. 76, 5. 87, 1. 121, 1. Jes. 2, 14. 14, 25, wo Reminiszenzen an uralte, nicht mehr verstandene Vorstellungen zugrunde liegen mögen. In diesem Zusammenhang begreift sich sehr wohl, daß die Israeliten, sobald sie erst einmal die mannigfaltigen Götterberge oder Gottesberge ihrer Würde entkleidet hatten, nur noch einen Gottesberg anerkannten. Als solcher wird zuerst der Sinai, später der Zion gegolten haben. Im Gegensatz zu dem uralten (babylonischen) Götterberg im Norden, dem Götterberg *κατ' ἐξοχήν*, ward der Sinai oder Zion als Gottesberg im Süden bezeichnet, dem Nord(berg) der Süd(berg) gegenübergestellt. Die Kombination beider Vorstellungen ist dann Ps. 48, 3 vollzogen, wo der Berg Zion selbst als der Nordberg angesehen wird, also den babylonischen Götterberg seiner Ehre beraubt hat.

Auf der anderen Seite aber ist die Erinnerung an ausgerechnet zwei Berge als irgendwie zusammengehörige und zur Gottheit in Beziehung stehende keineswegs geschwunden. Sicher ist von ihnen die Rede Sach. 6, 1 und gemäß LXX auch schon 1, 8 ff.: sie werden nach gemeiner Auslegung an diesen Stellen als „bekannte Örtlichkeit" vorausgesetzt, ja etwa als Zion und Ölberg oder dgl. gedeutet, während sie doch nicht nach ihrer geographischen Lage, wohl aber nach ihrer inneren Bedeutung bekannt sind. Als eherne Berge werden sie 6, 1 ausdrücklich bezeichnet und damit nach dem Vorstehenden als Gottesberge charakterisiert. Auf diesen ihren Charakter weist auch 6, 5 hin, da nach dieser Stelle die Berge mindestens in der Nähe der Wohnung Gottes gesucht werden müssen.

Mit dem allem scheinen die erforderlichen Prämissen gegeben, die zu dem Schluß berechtigen, daß es einst eine

Gottheit gab, die den Namen יָמִין trug, und daß diese kombiniert wurde mit einem Berg als Wohnstätte, der צָפוֹן, der Gottheit und ihrer Wohnstätte, gegenüberstand. Ist dem so, dann bietet die Auffassung von Ps. 89, 13 durchaus keine Schwierigkeiten mehr oder wenigstens viel geringere als bisher. Dann handelt es sich in diesem Verse um vier Berge, natürlich lauter Götterberge im engeren oder weiteren Sinn. Für den Hermon leuchtet das ohne weiteres ein, da der Name ohne Zweifel mit dem arabischen ḥaram (= heiliger Bezirk) zusammenhängt und schon Ri. 3, 3. 1. Chr. 5, 23 von einem Ort בַּעַל חֶרְמוֹן (Banjâs) die Rede ist (vgl. Greßmann a. a. O. S. 103, ohne daß darum allen dort gezogenen Schlüssen zugestimmt werden kann). Für den Tabor haben wir leider nicht ebenso deutliche Nachrichten, wiewohl aus Hos. 5, 1 wohl nicht mit Unrecht der Schluß gezogen worden ist, daß sich auf seinem Gipfel ein Heiligtum befunden habe, und möglicherweise selbst Ri. 8, 18 hierher gehört. Immerhin ist es a priori wahrscheinlich, daß der Tabor bei seiner ausgezeichneten Lage, wie so viele andere und meist viel untergeordnetere Höhen, seit alters eine Kultstätte getragen hat und wir nur zufällig wenig oder nichts von ihr hören. Die (bewußten oder wahrscheinlicher) unbewußten Beweggründe, die den Verfasser bestimmten, gerade den Tabor und Hermon zu nennen, wo uns z. B. der Karmel statt des Tabors viel mehr einleuchten würde, werden sich schwerlich noch eruieren lassen. Dem Psalmisten war jedenfalls der Tabor wichtiger als der Karmel. Vielleicht hat an diesen Umstand auch die Überlieferung angeknüpft, die aller historischen und geographischen Wahrscheinlichkeit zuwider von Anfang an (schon im Hebräer-Evangelium) die Verklärung Jesu auf den Tabor verlegte und damit ihm eine zwar unverdiente, doch in der Christenheit unvergängliche Bedeutung verschaffte.

Endlich scheint auch nur das neue Verständnis der Stelle Ps. 89, 13, das im vorstehenden seine Begründung gefunden

hat, dem Kontext gerecht zu werden. Daß Gott den Norden und den Süden geschaffen habe: welche blasse Vorstellung ergibt das in dem so kraftvollen Zusammenhang Ps. 89, 7—15! Hier ist von dem schrecklichen und furchtbaren, über alle anderen Götter erhabenen Jahwe die Rede, der Rahab und seine anderen Feinde alle zermalmt, v. 7—11. Er ist der Schöpfer des Alls v. 12. Auch, so fährt v. 13 fort, die Götterwohnungen, Götterberge alle, der nördliche, alte, gemeinorientalische, so gut wie der südliche, jüngere, spezifisch-israelitische (Sinai oder Zion), sie sind von Jahwe geschaffen, also unter ihm, nicht neben ihm, geschweige über ihm. Ja vielmehr, die berühmtesten, altehrwürdigen Kultstätten, wie die auf Tabor und Hermon, dienen dem Preise Jahwes, jubeln, daß sie mit ihren Gottesdiensten ihn ehren dürfen. Man darf an Mal. 1, 11 erinnern und in Ps. 89, 13 die Freude über die Erhabenheit Jahwes gegenüber allen anderen Göttern, gegenüber seinen eigenen Kultstätten finden — ein Gedanke, der aus v. 7—8 wiederholt wird. Erst so, meine ich, steht der Abschnitt v. 7—15 in geschlossenem Zusammenhang, wenn v. 13 übersetzt wird:

Den nördlichen wie den südlichen Gottesberg, du hast sie geschaffen,
Berge wie der Tabor und der Hermon freuen sich in deinem Preise.

Jericho

Von **Julius Boehmer** in Raben bei Wiesenburg (Bez. Potsdam)

Die Frage, ob man mehrere Jericho und wieviele man zu unterscheiden habe, scheint schief gefaßt. Es hat seit alters nur ein Jericho gegeben, das zwar beständig Wandlungen durchgemacht, bald größer, bald kleiner ausgesehen hat, das aber dennoch seine letzte Gestalt (oder wenn man so will, seinen letzten Ausläufer) im heutigen årîḥa oder riḥa (oft fälschlich er-riḥa geschrieben) hat. Man müßte sonst (und könnte mit dem gleichen Recht) von mehreren aufeinanderfolgenden Jerusalem reden, was man doch nicht tut: wenn man es aber tut, so ist man sich dabei doch auch dessen bewußt, daß es sich um räumlich verschieden ausgedehnte und verschieden gelegene Städte oder Stadtteile gehandelt hat. Genau so war es mit Jericho. Die Möglichkeit einer Ortslage war hier (ähnlich wie bei Jerusalem, nur aus anderen Gründen) sehr beschränkt. Die drei Wassergelegenheiten auf der einen Seite, ʿAin-es-sultân, ʿAin-duk und Wadi-el-kelt, sowie die Ausdehnung der an ihnen hängenden Oase, der man eine Ausdehnung von nicht über 4 km in nord-südlicher und eine solche von etwa 2 km in ost-westlicher Richtung geben darf, auf der anderen Seite beschränkten die Möglichkeit des Bestandes einer Ortschaft (oder Stadt) auf einen ziemlich geringen Raum. Vollkommenen Aufschluß über alle hiermit zusammenhängenden Fragen werden erst die Ausgrabungen geben, zu denen ja schon ein bedeutsamer Anfang gemacht worden ist. Indes ist, was im folgenden erörtert werden soll, von ihren Ergebnissen ziemlich unabhängig.

Zunächst muß als feststehend angesehen werden, daß zu allen Zeiten ein Jericho existiert hat, und daß die Nachrichten, die auf eine längere Trümmerexistenz Jerichos zu führen scheinen, entweder mißverstanden oder unhaltbar sind. Jericho war eine kanaanitische Königsstadt, als Israel von den Gefilden Moabs her sich zu seiner Eroberung anschickte. Lange, lange Zeit hat das Volk jenseit des Jordan gelagert (Num. 22, 1. 26, 1. 63. 31, 12. 33, 48. 50. 34, 15) und begehrlich nach Jericho und seiner üppig-fruchtbaren Umgebung hingeschaut, ehe es (bei günstiger Gelegenheit) den Jordan zu überschreiten und einen Angriff auf das wohlbefestigte Jericho zu machen wagte. Die Eroberung gelang: wie es scheint, auf den ersten Streich. Die historischen Vorgänge, die dahin gehören, werden wir bei dem Bestand unserer Quellen Jos. 2—6 kaum je zu eruieren vermögen. Eins ist sicher, daß die Eroberung der Stadt in Israels Augen als eine derartige Großtat erschien, daß es sie sich selbst nicht zutraute, sondern ähnlich wie den Durchgang durchs Rote Meer und die Überschreitung des Jordans Gott allein zuschrieb. Dies der Sinn des ganzen Berichts Jos. 6 und seines leider jetzt verstümmelten Eingangs Jos. 5, 13—15, der ohne Frage darauf abzielt, daß Josua hier von Jahwes Engel den Befehl zur Eroberung Jerichos und Einzelvorschriften über das Verhalten dabei erhält. An eine absichtliche Verstümmelung hinter v. 15 ist schwerlich zu denken, da das bluttriefende Verfahren Jos. 6, 21 noch oft genug mit Stolz und dem Bewußtsein, daß es sich um ein göttlich Werk handle, hervorgehoben wird, z. B. Jos. 8, 2. 9, 3. 10, 1. 28. 30. Allein die Einsicht, daß Jos. 5, 13—15 auf die göttliche Anweisung zur Eroberung Jerichos abziele, genügt nicht. Denn so unklar der Zusammenhang aussieht und so zusammengearbeitet das Stück sein mag: die Frage am Schluß von v. 13 läßt tiefer blicken. Der Mann mit dem gezückten Schwert, der von Josua gefragt wird: „Stehst du auf unserer oder auf unserer Feinde Seite?“ und darauf die sehr klare Antwort

gibt: „Nein“ (natürlich auf das letzte Glied der Frage zu beziehen, also die Zugehörigkeit zu den Feinden verneinend), „sondern ich bin der Führer des Heeres Jahwes“ (stehe also auf Israels Seite), symbolisiert die Erwägungen in Josuas Seele, die Erörterungen in Israels Kriegsrat, die seit langer Zeit auf und nieder, hin und her gingen, ob man Jericho angreifen solle oder nicht. Der v. 15 indizierte Heiligkeitscharakter der Stätte aber braucht weder den über Jerichos Boden zu vollstreckenden Bann noch eine Opferhöhe (etwa von Gilgal) anzudeuten, sondern weist einfach darauf hin, daß, wo ein Vertreter Jahwes auftritt, dadurch und durch ihn die Stätte geheiligt sei, wie denn alles, was mit Jahwe irgendwie in Zusammenhang steht, Heiligkeitscharakter trägt. Das mochte Josua und mußte er fast in diesem Augenblick vergessen, da er ja laut v. 13 zweifelhaft war, mit wem er es zu tun habe, und als er die unerwartete Erkenntnis gewonnen hatte, trotz entsprechenden Verhaltens v. 14b („sich verneigen“) etwas („das Ausziehen der Schuhe“) v. 15a vergessen konnte. — Doch wie dem auch sei: in Israels historischem Bewußtsein spielte Jerichos Eroberung (mit Recht) eine so große, entscheidende, vorbildliche Rolle, wie wir es uns kaum vorzustellen vermögen: das zeigen zur Genüge Stellen wie die schon angeführten Jos. 8, 2. 9, 3. 10, 1. 28. 30. 16, 1. 7. 18, 12. 21. Damit ist auch gegeben, daß der historische Charakter der Eroberung Jerichos durch Israel unfehlbar feststeht und noch nie (wie etwa der Auszug aus Ägypten, die Durchschreitung des Roten Meeres) angetastet worden ist, obwohl die Versuchung dazu nahe liegt, da laut Jos. 6, 24. 26 eine völlige Zerstörung Jerichos geschehen sein soll und dabei doch nach anderen Zeugnissen Ri. 3, 13. 2. Sam. 10, 5 die Stadt weiter bestanden hat.

Allein einmal ist jene Notiz von einer völligen Zerstörung nicht buchstäblich zu nehmen. Nicht nur die bisher schon stattgehabten, noch in den Anfangsstadien befindlichen Ausgrabungen

haben uns in der Hinsicht eines anderen belehrt, sondern man darf auch als Parallele 1. Kön. 9, 16 heranziehen. Ist nämlich hier von der Einäscherung Gesers erzählt, so wird doch niemand behaupten wollen, daß der Pharao seiner Tochter eine Brand- und Trümmerstätte zur Mitgift geschenkt habe. Ferner wären auch die Israeliten selber die größten Toren gewesen, wenn sie Jericho ohne Not, d. h. soweit es nicht der Kampf selbst gebot, in Trümmer gelegt hätten, da sie ja ohne Frage die Stadt alsbald wieder aufzubauen hatten. Oder sollte jemand im Ernst gemeint haben, man werde die herrliche Oase von subtropischer Fruchtbarkeit sich selbst überlassen? Viel Raum, eine neue Stadt aufzubauen, aber blieb nach dem, was oben gesagt ist, nicht. Also konnte Israel nichts Besseres tun, als Jericho nach dem Eroberungskampf so bald wie möglich wiederherzustellen. In der Tat hat Jericho weiter bestanden, wie ja auch die gelegentlichen unbefangenen Notizen Jos. 16, 1. 7. 18, 12. 21, die mindestens zum Teil auf JE zurückgehen, voraussetzen und damit beweisen. Ob auch Ri. 1, 16 hierher gehört, ist bestritten. Da die Stelle in diesem Zusammenhang irrelevant ist, so darf sie beiseite gelassen werden, obwohl vieles dafür zu sprechen scheint, daß 'die Palmenstadt' auch hier wie sonst Jericho bezeichnet.

Ist nun Jericho nach der Eroberung eine dem Stamm Benjamin (Jos. 18, 12. 21) gehörige, auf der Grenze von Ephraim gelegene (Jos. 16, 1. 7) Stadt Israels geworden, die nur zeitweilig vom Moabiterkönig Eglon (Ri. 3, 13) besetzt wurde, die aber zu Davids Zeiten als ansehnlicher Ort dastand (2. Sam. 10, 5; 1. Chron. 19, 5), dann kann die Notiz 1. Kön. 16, 34, wonach Achiel von Bethel Jericho 'gebaut' habe (בָּנָה), nicht vom Wiederaufbau, sondern höchstens von einem Ausbau oder Reparaturbau verstanden werden (ähnlich wie Ps. 89, 5; Hiob 20, 19; 2. Chron. 11, 5. 16). Am wahrscheinlichsten ist dabei immer noch, daß es sich um die Befestigungen, um Mauern, Türme und Tore handelte. Dies hat gar keine

Schwierigkeiten, wenn man Jos. 6, 26b als eine aus 1. Kön. 16 konstruierte Weissagung ansieht. Die Bauopfer, die dabei dargebracht wurden, leuchten gerade darum leicht ein, weil der Erbauer aus Bethel, also dem Nordreich, stammte und von Ahabs israelitisch-phönizischem Synkretismus gelernt hatte. Warum man gerade ihn damit betraute, eine Stadt des Südreichs zu befestigen, oder ob, was nach 2. Kön. 2, 4. 5. 15. 18 sehr viel für sich hat, Jericho inzwischen vom Nordreich gewonnen worden war, läßt sich schwerlich mit Bestimmtheit sagen. Doch spricht alles dafür, die Zugehörigkeit Josuas zu Ephraim, die Herkunft Achiels aus Bethel, die prophetischen Vereinigungen in (Bethel und) Jericho, daß Jericho bei der Reichsteilung zum Nordreich gekommen ist. Daß die Stadt nach Samarias Fall dann wieder an das Südreich fiel und der Chronist eine Erzählung, wie die von den nach Jericho zurückzuführenden judäischen Gefangenen, konstruieren konnte (2. Chron. 28, 15), ist ohne Bedenken, abgesehen davon, daß zu Ahas' Zeit das Nordreich bereits so geschwächt erscheint, daß schon damals das Reich Juda die Stadt Jericho sich wieder angeeignet haben könnte. Wie dem aber auch sei, der ungeschichtliche Charakter des Chronikaberichts liegt auf der Hand. — Auch daß der unglückliche letzte König von Juda, Zedekia, wie wir an drei Stellen hören (2. Kön. 25, 5; Jer. 39, 5. 52, 8), gerade in die Gefilde von Jericho geflohen ist, legt den Schluß nahe, daß er hoffen mochte, sich hier noch einmal hinter Festungsmauern verteidigen zu können. Möglicherweise besaß er hier auch eine (Winter-) Residenz, wie sein Nachfolger Herodes.

Wir hören nichts davon, daß Jericho unter Nebukadnezars Einfall gelitten habe. Auch nach dem Exil muß Jericho ein nicht unbedeutender Ort gewesen sein, da von ihren Männern trotz der weiten Entfernung und des mühseligen Weges etwelche an den Mauern Jerusalems mitbauten, Neh. 3, 2, ja die Zahl der aus Babel zurückgekehrten Männer 345 betrug, Esr. 2, 34:

jedenfalls eine gegenüber den übrigen in der Esra-Nehemia-Liste erwähnten Ortschaften recht stattliche Zahl. Wenn es dann zur Makkabäerzeit heißt, daß die Syrer Jericho befestigt hätten (1. Makk. 9, 50: τὸ ὀχύρωμα τὸ ἐν Ἰεριχώ = ein Kastell in oder bei Jericho — der Ausdruck ist nicht ganz klar), so ist da höchstwahrscheinlich doch das Kastell Dok 16, 15 gemeint und damit keineswegs bestritten, daß Jericho schon vorher befestigt gewesen sei, dies im Gegenteil nach dem Kontext in 1. Makk. 9, 50 vorausgesetzt. Auch die Schlacht bei Jericho zwischen den feindlichen Brüdern Hyrkan II. und Aristobul II. 67 v. Chr. (Josephus, Antiqu. XIV, 1. 2. B. Jud. I, 6, 1) wird mit den Festungswerken Jerichos irgendwie im Zusammenhang stehen. Die Bedeutung der Stadt ergibt sich auch daraus, daß Gabinius sie nach dem Durchmarsch des Pompejus zur Bezirkshauptstadt machte (Josephus, Antiqu. XIV, 5, 4. 6, 4), was freilich nur wenige Jahre in Gültigkeit blieb. Herodes endlich hat die Stadt, nachdem er sie von Kleopatra, der sie Antonius geschenkt, gepachtet und seit der Schlacht bei Aktium 31 v. Chr. als Eigentum erhalten hatte, so vollkommen ausgebaut, wie keiner vor ihm und nach ihm, indem er sie mit Palästen, Theater, Amphitheater, Hippodrom, Burg zierte (Antiqu. XVII, 6, 3. 5. 8, 2; sein Sohn Archelaus hat den Hauptpalast erweitert und glänzend eingerichtet, eine Wasserleitung für die Palmenwälder im Norden hinzugefügt, vgl. Josephus, Antiqu. XVII, 13, 1) und zur Residenz erhob, in der sogar ein Oberzöllner (Luk. 19, 1 ff.) seinen Sitz hatte. Durch Herodes wurde die Stadt namentlich nach Süden bedeutend erweitert, ohne daß darum der Boden des früheren Jericho aufgegeben wurde. Ihre bleibende Bedeutung erhellt daraus, daß sie eine der zehn Bezirkshauptstädte Judäas war (κληρουχία bei Josephus, Bell. Jud. III, 3, 5; toparchia bei Plinius, Hist. nat. V, 14, 70), daß ferner eine römische Besatzung in ihr lag (Josephus, Bell. Jud. II, 18, 6. IV, 8, 1). Nachdem die Stadt 70 n. Chr. von den Römern eingenommen und zerstört worden

war (Eusebius, Onomast. 265), wurde alsbald ein neues Jericho erbaut, das als das 'dritte' Jericho von Eusebius bezeichnet wird und als die christliche Bischofstadt zu gelten hat. Ungenau gibt hier Guthes Bibelwörterbuch S. 297 an, daß das Onomastikon „neben den Spuren des alten Jericho und des Jericho des Herodes eine neue Stadt kenne, in der später der Kaiser Justinian eine Kirche und eine Herberge baute“. Abgesehen davon, daß der letzte Satz bei Eusebius nicht steht, was man nach dem Wortlaut fast annehmen muß, so sagt Eusebius ausdrücklich, daß sein erstes Jericho allerdings das von Josua zerstörte, das zweite aber das von Ozan (gemeint ist Hiel) aus Bethel (1. Kön. 16, 34) erbaute ist. Damit erklärt also Eusebius, der übrigens auch dem von 'Ozan' erbauten den Preis nachsagt, daß es *ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς τῆς ἰδίας παρουσίας ἠξίωσεν*, daß — worauf es uns hier ankommt — das herodianische Jericho identisch sei oder doch zusammenfalle mit dem in Israels Königszeit vorhandenen. (Daß Eusebius kein Jericho vor 'Ozan' kennt und das babylonische Exil ignoriert, kommt hier für uns nicht in Betracht.)

Die weiteren Schicksale Jerichos, seine Zerstörung durch die Perser (614) und Araber, sein Wiederaufbau durch die Kreuzfahrer und sein Herunterkommen durch die Türkenwirtschaft, bis neuestens seine Umgebung wieder in Kultur kommt[1], seit

[1] Immerhin lohnt es, die hierher gehörigen Haupttatsachen zu registrieren, um so mehr, als darüber viel unklare Vorstellungen verbreitet sind. Zunächst hat man erst in den letzten Jahren angefangen, Cypern (aus denen das bekannte Färbemittel Henna gemacht wird, s. u. im Text) mit Erfolg zu pflanzen; das erstemal seit dem herodianischen Zeitalter. Auch echte Rosen sind neuerdings wieder vorhanden und gedeihen sehr gut. Dagegen wächst die Rizinusstaude wild und wird nicht gezogen: immerhin fand ich sie in Gärten dort, z. B. beim Jordan-Hotel. Auch Balsamstauden wachsen wild in Massen, ebenso die Dohmstauden: die Frucht der letzteren wird auf den Jerusalemer Markt gebracht und von den Arabern sehr gern gegessen. Auch gibt es bis jetzt erst etwa zehn große Palmen, d. h. nicht mehr als in Jerusalem: erst 1907 aber sind viele neu gepflanzt worden, von einzelnen Besitzern 500 Stück, die

die Jordanaue Krongut des Sultans oder neuestens, seit der am 24. Juli 1908 proklamierten Verfassung, staatlicher Besitz geworden ist und es im Zusammenhang damit ein Regierungsgebäude mit einem Mudir erhalten hat, auch russisch-griechische geistliche Gebäude und europäische Hotels hinzugekommen sind: das alles hat hier wenig oder nichts zu bedeuten, weil wir entweder für diese Zeiten über die Lage Jerichos nichts erfahren oder der Ort so klein ist, daß er nur einen Teil des Areals des alten Jericho einnehmen kann. Jedenfalls spricht alles dafür, daß das gegenwärtige Riha mit auf dem Grund und Boden des herodianischen Jericho gelegen hat.

Noch ein Wort zum Schluß über zwei Einzelfragen.

Erstlich über die Rose von Jericho, Sir. 24, 14. Es gilt heutzutage fast als ausgemacht, daß man hier (mit der 'sogenannten' Jericho-Rose, dem bekannten Wüstengewächs, haben wir es natürlich nicht zu tun) den Oleander, der an allen Wasserläufen Palästinas, besonders aber im oberen Jordantal häufig vorkommt (auch Lorbeer-Rose genannt), zu erkennen hat. Vielleicht ist sie in der Tat Sir. 39, 13 gemeint. Allein wenn 50, 8 die 'wirkliche' Rose (Guthe, Bibelwörterbuch 553) vorkommt, so sollte man sie auch 24, 14 gelten lassen, um so mehr, als nicht zu bezweifeln steht, daß die echte Rose auf dem Boden Jerichos gut fortkommt (s. d. Anm.), und daß ja kaum glaubhaft erscheint, wenn man den gegenwärtigen Tatbestand Jerichos und seiner Umgebung vor Augen hat, welch Garten Gottes hier einstens gewesen ist. Es wird sich mit der Rose ähnlich verhalten wie mit der einst nebst Palme und Balsamstaude für Jericho charakteristischen Cyper, aus deren geriebenen Blättern ein Pulver gewonnen wird, das unter dem bekannten Namen Ḥenna, das zum Rotfärben von Haar, Bart, Nägeln, Handinnerem, Fußsohlen usw. dient, im orientalischen Handel beliebt ist. Diese Pflanze ist auf palästinischem Boden,

bisher alle gut durchkommen, so daß Hoffnung besteht, es werde Eriḥa noch wieder einmal eine 'Palmenstadt' wie vor alters werden.

so sagt Guthes Bibelwörterbuch S. 112, gegenwärtig nur in Engedi zu treffen und doch einst mit Bestimmtheit bei Jericho zu Hause gewesen, vgl. Josephus, Bell. Jud. IV, 8, 3. Cant. 1, 13. 4, 13. Nun aber gibt Furrer in Schenkels Bibellexikon I, 547 an, daß die Cyperblume sich noch gegenwärtig in der Umgebung Jerichos finde, eine Notiz, die freilich vor fast vierzig Jahren geschrieben wurde. Aber auch Fonck (Streifzüge durch die biblische Flora 1900, S. 156) berichtet, daß „in irgendeinem schlecht gepflegten Garten bei Jericho ein Sträußchen der balsamduftenden Cyperntrauben (Lawsonia alba Lamarck, Hennastrauch) zu pflücken sei". Beide Zeugnisse wiegen doch wohl so schwer, daß dagegen jene Notiz vom Nichtvorhandensein der Cyper in Guthes Bibelwörterbuch nach dem Grundsatz, daß Vorhandensein viel leichter und sicherer zu bezeugen ist als Nichtvorhandensein, zu berichtigen sein wird. Allein ideell hat Guthe dennoch insofern recht, als jedenfalls die Hennapflanze gegenwärtig nichts, was in Jericho hervortritt, geschweige charakteristisch für Jerichos Umgebung ist, darstellt. So verhält sich's auch mit der Rose: wenn sie von irgendeinem Hotelbesitzer in seinem Garten gepflegt wird, so beweist das nichts für Jerichos Eigenart, wohl aber, daß in Jericho die Rose fortkommt, also in alten Zeiten möglich war. Folglich wird es das Nächstliegende sein, sie in jener Sirachstelle für Jericho anzuerkennen.

Sodann noch ein Wort über den Namen Jericho. Nun ist es ja stets eine mißliche Sache, dem etymologischen Ursprung eines Eigennamens nachzugehen, wenn nicht ganz bestimmte Spuren in der Überlieferung vorliegen, an die man sich halten kann. Dergleichen fehlt hier. Man hat den Namen entweder als 'Duftstadt' gedeutet oder mit dem 'Mondgott' in Zusammenhang gebracht. Darüber ist wohl kein Wort zu verlieren, daß die erste Auffassung kaum eine Prüfung und Widerlegung verdient. Denn so sentimental-ästhetisch waren einmal die Alten Jahrtausende vor Christi Geburt eben nicht

veranlagt, daß sie nach derartigen Gesichtspunkten eine Stadt benannt hätten. Dann aber sind auch die Hauptpflanzen Jerichos, Dattelpalmen, Balsamstauden u. dgl., keineswegs so geartet, daß ihr Geruch auffällig oder auch nur charakteristisch wäre. Endlich entscheidet ein sprachliches Moment, daß der Name nämlich in unseren ältesten Quellen, genauer im Pentateuch und in den Hagiographen, stets יְרֵחוֹ, aber auch sonst Jos. 18, 21. Jer. 39, 5. 52, 8 יְרֵחוֹ, also defective geschrieben wird, was unmöglich wäre, wenn das Wort mit Riechen, also ריח (רוח) irgendwie im Zusammenhang stände. Die plene-Schreibung יְרִיחוֹ (einmal יְרִיחֹה 1. Kön. 16, 34) ist also die seltenere und sekundäre. Aus der arabischen Form أَرِيحَا (das gewöhnliche, seltener das abgekürzte رِيحَا) folgt, daß die erste Radix ו = ا ist. Nun braucht man bloß die übrigen semitischen Äquivalente zu dem hebräischen יָרֵחַ (Monat) zu vergleichen, um zu finden, daß zwar phöniz., aram., sabäisch vorn י lesen, assyr. aber א und im Arab. ا und و (letzteres auch äthiop. ወርኅ) wechseln. Dagegen ist die Bedeutung von 'Mond' für ירח auf das Hebräisch-Kanaanäische beschränkt. Und zwar wohl ausnahmslos: denn der geographische Name יֶרַח Gen. 10, 26. 1. Chron. 1, 20, der einen arabischen Stamm und Gegend bezeichnet und nach D. H. Müller mit وَرَاخ einen bewohnten Berg westlich von Haḍramaut meint, hängt schwerlich mit ירח 'Mond' zusammen, da die Vertauschung von ו, ا und و nicht recht begründet erscheint. Der Zusammenhang mit ארח 'wandern', אֹרַח 'Pfad' liegt hier auf der Hand und ist oft hervorgehoben worden. Wir haben es mit einer *qătîl*-Form (vgl. Gesenius-Kautzsch' Grammatik 84a, 1, noch deutlicher im Arabischen: فَعِيل [z. B. *ʿăgîb*, *ḥăzîn*]) zu tun, der die weibliche Endung *ā* angehängt ist. Wie nun in der ersten Silbe des hebräischen Wortes das *ă* unter dem Einfluß des ו zu einem *ĕ* verflüchtigt wurde, so ist umgekehrt im Arabischen das *ă* festgehalten und ihm zuliebe das ו zu ا erweicht worden. Übrigens ist es auch im

Arabischen nichts Ungewöhnliches, daß das erste *ă* zu *ĕ* wird, z. B. *gĕdîd, kĕtîr, kĕbîr, mĕliḥ,* also gerade bei vielgebrauchten Wörtern. Weiter ist im Hebräischen die Femininendung, die im Arabischen noch deutlich zu erkennen ist (in dem als Femininendung hier ganz unarabischen *ā*, das auch sonst selten vorkommt) und dadurch als auch im Hebräischen intendiert bewiesen wird, zu *ō* umgelautet oder getrübt worden. Daß das וֹ im Auslaut des Wortes nicht wurzelhaft, sondern reiner Vokalbuchstabe ist, folgt schon daraus, daß es mit ה wechseln kann (1. Kön. 16, 34). So wird יְרֵ(י)חָא, wie Jericho ursprünglich gelesen ward, nichts weiter sein als das Femininum zu יָרֵחַ 'Mond' — etwa: 'die Mondige' (sozusagen) zu fassen, ohne daß man darum auch die Namen der beiden Söhne 1. Kön. 16, 34 mit Winckler, Keilinschriften und A. T., S. 248, in Beziehung zum Mond zu stellen braucht, was mindestens etwas Unsicheres bleibt — vor allem läge es doch wohl Winckler ob, die Beziehung des Vaters zum Mondgott aufzuspüren. Jeremias dagegen, der sonst auf diesem Gebiet mit Winckler zu gehen pflegt, hat in seinem bedeutsamen Buche „Das Alte Testament im Lichte des alten Orients" in der ersten Auflage zu unserer Frage nichts zu sagen, während er in der zweiten S. 468 nur nebenbei bemerkt: „Der Name Jericho wurde volksetymologisch wohl als Mondstadt verstanden", ohne daß er irgendwie eine Begründung versuchte oder überhaupt der Frage nachginge: einen Zusammenhang, mindestens einen so verstandenen, zwischen Jericho und dem Mondgott läßt er also auch gelten. — Hierher gehören nun vorerst Namen wie *'En-šemeš* Jos. 15, 7. 18, 17 (die heutige 'Apostelquelle' unterhalb Bethaniens), ferner *'Ir-šemeš* Jos. 19, 41 oder *Beth-šemeš* Jos. 15, 10. 21, 16; 1. Sam. 6, 9ff. usw. (bei dem heutigen *'Ain-šems,* nicht zu verwechseln mit jenem *'En-šemeš*) an der Grenze von Juda und dem Philisterland gelegen, sodann ein *Beth-šemeš* in Naphtali Jos. 19, 38. Ri. 1, 33 und ein weiteres im Norden Jos. 19, 22. Weiter darf man hierher ziehen die

Zusammensetzungen mit אוּר, was nach Jes. 18, 4. Hab. 3, 4. Hi. 31, 26. 37, 21 „die Sonne“ bedeutet: nämlich Namen wie אוּרִיָּה, der für drei Personen vorkommt, 2. Sam. 11, 3. Jes. 8, 2. Neh. 3, 4, oder אוּרִיָּהוּ Jer. 26, 20. Erinnert sei auch an den Namen des bekannten Richters Simson, dazu שִׁמְשַׁי 1. Chron. 8, 26. Aber nicht minder war der Mondgott in Kanaan zu Hause. So begegnen wir לִבְנָה als kanaanäischer Königsstadt Jos. 10, 29, als Wüstenplatz Num. 33, 20; ferner dem Personennamen לִבְנִי Ex. 6, 17, לְבָנָה Esr. 2, 45; Neh. 7, 48 und dem bekannten לָבָן — nicht zu vergessen לְבָנוֹן, alles Ableitungen von לְבָנָה = der Mond, vgl. Jes. 24, 23. 30, 26, Hoh. 6, 10. Denn daß der Libanon seinen Namen von dem weißen Schnee, der ihn bedeckt, oder den Kalkwänden, die an ihm ins Auge fallen, haben sollte, ist ausgeschlossen: einen Natursinn in der Richtung dürfen wir den Alten nicht zutrauen — er führt seinen Namen einfach nach der Mondgottheit, wie ja überhaupt die weiße Farbe nach dem Monde, nicht (wie es manchmal scheint) der Mond nach der weißen Farbe benannt wird. Nach allem darf man übrigens annehmen, daß der Mond im Norden Kanaans, genauer bei den Aramäern, לבנה hieß, im Süden dagegen, also bei den eigentlichen Kanaanäern, ירח genannt wurde. Nimmt man hinzu, daß östlich von Jericho jenseits des Jordans der Berg Nebo (= Merkur) lag, so haben wir Elemente genug, die deutlich machen oder vielmehr bestätigen, wie Kultur und Kultus aus Babylon lange vor Israels Auftreten in Kanaan heimisch geworden waren. Ja, Jericho stellt sich dann in Parallele zum Sinai, die Mondstadt zum Mondberge; nur daß der Name Jericho beweist, wie der Mondgott so heimisch in Kanaan geworden war, daß man ihn sogar mit dem einheimischen Namen (nicht mit dem Fremdnamen, wie Nebo, Sinai) bezeichnete. — Das alles läßt darauf schließen, wie alt die Stadt Jericho gewesen sein muß, als Israel sie gewann, wenn auch genauere Angaben nicht zu machen sind. Die

Amarnabriefe erwähnen sie nicht, doch das mag Zufall sein. Ob Hommel mit seiner Vermutung, in jenem Bericht aus der Zeit der zwölften Dynastie (also um 2100 v. Chr.) sei Ja'a mit Jericho zu identifizieren (Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, S. 49), recht hat, muß dahingestellt bleiben, obwohl einiges für sie geltend gemacht werden könnte (Zusammenhang zwischen Ja'a und Ea-Sin?). Hoffentlich bringt die Folgezeit auch einmal für die vorisraelitische Epoche Jerichos erwünschten Aufschluß.

Der Kalender von Cypern

Von **A. v. Domaszewski** in Heidelberg

Unter den römischen Provinzialkalendern ist der cyprische ausgezeichnet durch die Benennung der Monate. Seine Gestalt war folgende[1]:

Name	Dauer	Anfang
Aphrodisios	31 Tage	23. Sept.
Apogonikos	30 "	24. Okt.
Aineios	31 "	23. Nov.
Iulos	31 "	24. Dez.
Kaisarios	28 "	24. Jan.
Sebastos	30 "	21. Febr.
Autokratorikos . . .	31 "	23. März
Demarchexusios . . .	31 "	23. April
Plethypatos	30 "	24. Mai
Archiereus	31 "	23. Juni
Hestios	30 "	23. Juli
Romaios	31 "	23. August

Es kann nicht befremden, daß in Paphos, der Hauptstadt der Provinz und dem Sitze Aphroditens auch bei Vergil, die Abstammung des iulischen Hauses von Aphroditen den Ausgangspunkt für die Bezeichnung der Monate gebildet hat. Ebenso ist die Benennung des 11. Monates nach Vesta ein Ausdruck der göttlichen Herkunft der Caesares.[2] Dagegen die kaiserlichen Amtstitel: imperator, tribunicia potestate, consul

[1] Kubitschek, *Österr. Jahresh.* 8, 111 ff.

[2] Vgl. meine Bemerkungen bei Weber, *Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus,* 251, Anm. 907 und *Archiv für Religionsw.* 10, 345.

perpetuus[1], pontifex maximus, müßten als Monatsnamen seltsam erscheinen, wenn nicht eigentümliche historische Bedingungen die Cyprier zur Wahl dieser Namen bestimmt hätten.

Der Titel pontifex maximus zeigt, daß dieser Kalender nach dem Jahre 12 v. Chr. eingeführt wurde; auf einen noch späteren Zeitpunkt führt die genaue Entsprechung mit dem asiatischen Kalender, auf die Kubitschek hinweist.

Zu einem tieferen Verständnis gelangt man, sobald man erkennt, daß ein von Usener und Boll entdeckter Kalender[2] nichts anderes ist als eine ältere Form des cyprischen Provinzialkalenders. Seine Gestalt ist folgende:

Aphrodisios . . .	Mai	Agrippaios	November
Anchisaios	Juni	Libaios	Dezember
Romaios	Juli	Oktabios	Januar
Aineadaios	August	Iulaios	Februar
Kapetolios	September	Neronaios	März
Sebastos	Oktober	Drusaios	April

Der Kalender trägt in der Ableitung der Iulier von Aphrodite den Ursprung aus Paphos an der Stirne.[3] Die Zeit der Einführung dieses Kalenders wird bestimmt durch den Monatsnamen Agrippaios. Demnach kann er nur zwischen 21—12 v. Chr., dem Jahre, in welchem Agrippa die Iulia freite, und dem Todesjahr des Agrippa, in Gebrauch gekommen sein. Daß der Kalender mit dem Aphrodisios begann, lehrt eben die Analogie des späteren Kalenders von Paphos. Ebenso ist es sicher, daß nur die in Bolls Tractat überlieferte Gleichung des Kapetolios mit dem September richtig sein kann. Denn in

---

[1] Dieser Monatsname ist eine Bestätigung meiner Ansicht, daß Augustus im Jahre 23 v. Chr. sich vorbehielt, das Consulat jederzeit nach eigener Entschließung zu bekleiden. *Rhein. Mus.* 59, 304. Vgl. auch *Die Rangordnung des r. Heeres,* 176, Anm. 2.

[2] Boll *Catal. cod. astrol. gr.* II 139 ff.

[3] Usener bei *Boll* S. 142 hält ihn, ich weiß nicht, aus welchen Gründen, für den syrischen Provinzialkalender; vgl. *Archiv f. Religionsw.* 11, 232.

den September fällt der höchste Festtag des Iuppiter, die ludi Romani.[1]

Was bestimmte die Cyprier die Monatsnamen ihres Kalenders in dieser Weise zu ändern? Die Antwort liegt in der Katastrophe, die das iulische Haus betraf.[2] Tiberius war im Jahre 6 v. Chr. in die freigewählte Verbannung gegangen, Iulia hatte im Jahre 2 v. Chr. das göttliche Blut der Iulier mit ewigem Schimpfe befleckt, Agrippa, Octavia, Drusus waren rasch dahingestorben. In völliger Vereinsamung stand Augustus allein an der Spitze des Staates. Damals wurde der Kalender geändert und zwar in einem Sinne, der Augustus als den einzigen Schirmherrn des Reiches erscheinen ließ. Iuppiter verschwand aus dem Kalender und der populus Romanus, der seinen Platz unmittelbar nach Anchises gehabt hatte, wich zurück an die letzte Stelle. Nur in dem Vestamonat fanden zwischen Augustus und dem populus Romanus die Caesares, Gaius und Lucius, noch einen Platz der Verehrung. Für die erloschenen Namen des Kaiserhauses treten die Amtstitel ein, in welchen sich die segnende Machtfülle des Kaisers offenbarte. Nichts kann deutlicher zeigen, wie, wenigstens im Osten, die absolute Kaisergewalt das Ideal der Untertanen geworden war.[3]

Wenn die ältere Form des cyprischen Kalenders, der nur zwischen 20—2 v. Chr. im Gebrauche war, in dem Traktat sich findet, so ist dies ein Beweis, daß dieser Traktat nur der letzte Niederschlag eines Buches über das chaldäische Jahr ist, das um diese Zeit in Cypern verfaßt wurde. Die literarische Bedeutung dieser Schrift erklärt wieder, wie es kam, daß die in diesem Werke verwendeten Monatsnamen noch in die Glossae Aufnahme fanden.

[1] Vgl. *Philologus* 67, 3. [2] Vgl. *Österr. Jahrh.* 6, 66.

[3] Daraus erklären sich auch andere politische Erscheinungen dieser Zeit, über die Dessau, *Zeitschr. f. Num.* 25, 339 ff. nicht gerecht urteilt. Vgl. auch *Rangordnung des r. Heeres,* S. 149.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa drei Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Rückblick auf die volksmedizinische Literatur der letzten Jahre

Von **M. Höfler** in Bad Tölz

Seitdem ich im II. Bande dieses Archivs S. 86 über „Krankheitsdämonen“ geschrieben hatte, sind unterdessen neun Jahre verflossen und das darin angeführte „Deutsche Krankheitsnamenbuch“ (1899 München Piloty und Löhle), auf welches ich bezüglich der Literatur- und Quellenangaben darin verweisen mußte, ist erschienen; in demselben sind mit einer gewissen Vorliebe die mit Segensprüchen behandelten Krankheiten berücksichtigt worden. Diese meist dämonistischen Krankheiten mit den modern-wissenschaftlichen Krankheitsnamen zu erläutern, war eine Aufgabe des Volksmediziners; damit erst kann die volksmedizinische Organo-, Botano-, Litho-, Pemmato-Therapie durchforscht werden; man mußte erst wissen, welche Krankheiten sind gemeint, die das Volk als Wichtelzopf, Marenschuß, Älterlein, blaue Rose, weißer Wurm, Huf-

ding usw. usw. bezeichnet. Als Folge des Deutschen Krankheitsnamenbuches erschien 1900 das Werk von Joh. Jühling „Die Tiere in der Deutschen Volksmedizin alter und neuer Zeit. Mit einem Anhange von Segen usw.“ (Mittweida). Auf Ersuchen des Verfassers gab ich diesem Buche ein Geleitwort mit, in welchem ich auf das Kultopfer als auf eine Hauptquelle der volksmedizinischen Organotherapie hinwies. 1906 folgte in den Abhandlungen zur Geschichte der Medizin als Heft XVII von Prof. Dr. H. Magnus „Die Organ- und Blut-Therapie. Ein Kapitel aus der Geschichte der Arzneimittellehre“ (Breslau), ein Buch, das neben vielen geistreichen Gedanken den großen Irrtum hatte, die Ersetzbarkeit eines Körperorganes durch denselben Teil eines anderen Lebewesens als „uraltes pharmakodynamisches Grundgesetz“ zu dogmatisieren und das (von Magnus so genannte) „folkloristische Beiwerk“ als eine spätere, therapeutische, auf Grund jenes angeblich uralten Gesetzes hinzugekommene Verwendung zu erklären. Es ist ja zuzugeben, daß der Grundsatz similia similibus in den Rezepten der volksmedizinischen Organotherapie zu finden ist, aber nicht als primärer Ausgangspunkt. Eine einfache Überlegung hätte Professor Magnus von der Verallgemeinerung dieses Grundsatzes abhalten müssen; denn die primitiven Völker wissen von Herz-, Nieren-, Milz-, Leber-Krankheiten — solange sie von der Schulmedizin unbeeinflußt sind — soviel wie nichts; also können und konnten sie sie auch nicht mit den entsprechenden Organen behandeln. Überhaupt hatte Professor Magnus auf die dämonistische Nosologie in der Volksmedizin viel zu wenig Gewicht gelegt. Ich habe diese Gegengründe gegen Professor Magnus auch bereits vorgebracht im Janus (Archives internationales pour l'histoire de la Médecine 1906, XI, S. 165), nachdem ich bereits auf den „Alptraum als Urquell der Krankheitsdämonen“ (l. eod. V, 1900) hingewiesen hatte. Da aber Professor Magnus („Die Volksmedizin, ihre geschichtliche Entwickelung und ihre Beziehungen zur Kultur“ in Ab-

handlungen zur Geschichte der Medizin 1905, XV, S. 79) gemeint hatte, daß ich mit meinen Anschauungen „auf Abwege geraten sei“, und daß (S. 92) „mit der Zurückführung der Heilformen und Mittel auf Kultreste für unser Verständnis so gut wie nichts geschehen ist“, unternahm ich es dann in dem Werke: „Die volksmedizinische Organotherapie und ihr Verhältnis zum Kultopfer“ (1908) auf Grund von 1254 gesammelten Rezepten der Antike, des Mittelalters und der Neuzeit, den Beweis zu führen, daß die moderne Organotherapie mit der volksmedizinischen Organotherapie nur die Korrelation der Organe gemein hat, daß von einem primären Grundsatze: kranke Leber mit gesunden Tierlebern, kranke Lungen mit gesunden Tierlungen usw. zu behandeln, nicht die Rede sein könne. Die dämonistische Auffassung der Krankheiten, welche — ausgenommen die ganz handgreiflichen äußeren, sogenannten natürlichen Ursachen — vorwiegend bei primitiven Völkern maßgebend ist, verlangte eben stets auch eine antidämonische Behandlung; mit den Seelensitzorganen wollte man die Krankheitsdämonen und deren Wirkungen vertreiben. Die Versöhnung der Seelengeister, die u. a. im Alptraume erschienen, durch blutige Seelensitzorgane, durch Brotopfer, vegetabilische Opfer, die Communio mit diesen Geistern beim Dämonen-, Heroen-, Gottheitsopfer war der Grund, warum gewisse Tierorgane zauberhaft heilsam wirken sollten; anderseits war die Theophagie, das heißt, der Genuß des als göttlich verehrten, meist chthonischen Tierwesens selbst oder seiner Seelensitze ein Grund zur Verwendung auch solcher Tiere, die niemals geopfert worden sein konnten.

Daß dieser Gedankengang richtig war, ergibt sich auch aus der Botanotherapie und aus der Pemmatotherapie, die ebenfalls die Communio und die Theophagie bekunden, d. h. auf animistischer Grundlage beruhen. Der Geister- oder Seelenglaube schuf die versöhnenden und dadurch zauberhafte Heilwirkungen entfaltenden Seelenkultspeisen; anderseits wurden

gewisse Pflanzen als Verkörperungen von Alp- und Margestalten angesehen, wie ein persönliches Wesen mit Opfergaben versöhnt und ausgegraben; durch die Pflanzennamen schuf die griechisch-ägyptische Hermeneutik auch billige pflanzliche Substitute für die teueren blutigen Tieropfer z. B. für Götterblut oder Blut von Gottheitstieren, durch deren Theophagie die Heilwirkung erstrebt wurde. Als Beispiel einer Theophagie eines Pflanzengottwesens führe ich an die Gichtrose (Paeonia „allgöttliches Horn"), welche im 15. Jahrhundert ausgegraben wurde; man warf etwas Brot, Kohle von den vier Ecken des Opferaltars, Gerste, Salz, Honig, Kohlen aus dem Räucherbecken auf die Wurzel des ausgegrabenen Pflanzengeistes, der mit diesen ganz deutlichen Kultopfergaben versöhnt werden sollte; damit wurde die Gichtrose heilkräftigend und ihr Genuß zu einer Art Theophagie des in ihr verkörperten Geistes (vergl. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete, in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III 3, 1907, S. 280, 364—365.) Es kann uns nicht wundern, wenn die Vergöttlichung der Heilmittel auch auf nicht genießbare Stoffe sich ausdehnte. Die Ägypter hatten einen Gipsgott, einen Asphaltgott. Eine weitere Parallele zur Communio an dem botanischen oder vegetabilischen Gottheitsopfer ist in einer Äskulapinschrift aus Rom (138—161 n. Chr.) bezeugt, wonach einem bluthustenden Lungenleidenden vom Heilgotte geraten wurde, daß er zum Altare des Heilgottes gehe, dort die Piniennüsse vom Altare wegnehme und mit Honig verzehre (Hundertmark, Artis medicae per aegrotorum apud veteres in vias publicas et templa expositionem incrementa 1739, S. 48). Einen deutlicheren Beweis für die Abstammung dieses vegetabilischen Heilmittels aus der Communio mit dem eßbaren Gottheitsopfer kann man nicht verlangen.

Die Seelengeister, Krankheitsdämonen und Heilgötter konnten durch animalische und durch vegetabilische Opfergaben günstig gestimmt und versöhnt werden; wo das blutige Tieropfer zu schwer fiel, oder durch religiöse Überzeugung

verschmäht wurde, konnten die entsprechenden Organe oder Tiere durch hermeneutische Pflanzen (s. Organotherapie s. v. Hermeneutik) oder durch Gebildbrote ersetzt werden (*πέμματα εἰς ζῴων μορφὰς τετυπώμενα*). Die überwiegende Mehrzahl unserer Gebildbrote hatte ihre Vorbilder schon in der Antike, aus der auch unsere Volksmedizin sehr viel schöpfte. Das Kapitel der „Heilbrote" habe ich in der Baasschen Festschrift 1908, S. 163[1] behandelt; es ist die Frucht zahlreicher Abhandlungen über Gebildbrote und Kultgebäcke: Sankt Michaelsbrot in Z. d. V. f. V. K. 1901, S. 193; Hedwig-Sohlen in der Z. d. V. f. V. K. 1901, S. 456; Allerseelengebäcke in Z. f. Öst.-V. K. 1907, Supplementband; Heilbrote im Janus, 1902, S. 189, 232, 301; Adventgebäcke in: Volkskunst und Volkskunde 1903, S. 7, 24; St. Martinsgebäcke im Schweizer Arch. f. V. K. 1902, S. 22; St. Nikolausgebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1902, S. 80; Gebäcke in der Zeit der sog. Rauchnächte in Z. f. Öst. V. K. 1903, S. 15; Weihnachtsgebäcke in Z. f. Öst. V. K. 1905, XI. Suppl.; Neujahrsgebäcke in Z. f. Öst. V. K. 1903, S. 186; Gebäcke des Dreikönigstages in Z. d. V. f. V. K. 1904; Gebildbrote der Faschings-, Fastnacht- und Fastenzeit in Z. f. Öst. V. K. 1908 Suppl.; Lichtmeßgebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1905, S. 312; Faiminger St. Blasienbrot in Z. d. V. f. V. K. XIV, S. 431; Ostergebäcke in Z. f. Öst. V. K. XII 1906 Suppl.; Gebildbrote bei Sterbefällen im Arch. f. Anthrop. VI 1907, S. 91; Das Herz als Gebildbrot im Arch. f. Anthrop. V 1906, S. 263; Brezelgebäcke im Arch. f. Anthrop. III 1904, S. 94. Haaropfer in Teigform (Zopfgebäcke) im Arch. f. Anthrop. IV 1906, S. 130; Schneckengebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1902, S. 391; Knaufgebäcke in Z. d. V. f. V. K. 1902, S. 430; Krapfen in Z. d. V. f. V. K. 1907, S. 65; Wecken in Vollmöllers Festschrift 1908 (Philolog. und volkskundliche Arbeiten; Erlangen).

---

[1] *Zwanzig Abhandlungen zur Geschichte der Medizin.* Festschrift, Hermann Baas in Worms zum 70. Geburtstage gewidmet von der Deutschen Gesellschaft f. Gesch. d. Medizin und d. Naturwissenschaften (Leop. Voss), 1908.

Die spezielle Beschäftigung mit diesem volkskundlichen Stoffe erlaubt mir den Schluß zu ziehen, daß vor allem die Totengeister oder Seelen sowohl nach dem Tode der Menschen als in gewissen durch den Ackerbau oder sonstigen Nahrungserwerb eingeführten Kultzeiten ihre versöhnenden Speiseopfer erhielten, wozu sie eigens „berufen" wurden. Die Erfüllung dieser Kultpflicht entsühnte von dem Grolle der krankmachenden Seelengeister, „in sacris enim peccata quaelibet tollit cibus sacratus portiunculae", ein Gedanke, der auch in der nordgermanischen Edda sein Analogon hatte (vgl. meine Organotherapie S. 176 unter Schweinsleber). Den Geistern legte man die Opferbrote mit fester Bindung der ganzen Sippe an eine voraufgehende fastende Enthaltung auf bestimmte Glücks- oder Opfertische; erst nachdem die Glück oder Schadenqual bringenden holden oder unholden Seelengeister mit dieser entsühnenden Gabe günstig gestimmt und versöhnt worden waren, nahmen die überlebenden Sippengenossen Anteil an dem Mitgenusse (Communio) der zauberkräftigen Segen, Gesundheit und Fruchtbarkeit in Aussicht stellenden Seelenspeise. In dieser Communio mit den Seelen-, Hausgeistern, Ahnen, Heroen, chthonischen Mächten und Gottheiten liegt die Erklärung für die Wirksamkeit der animalischen und vegetabilischen Heilmittel aus dem Gebiete des Kultritus, deren Zugehör zu diesem allerdings in vielen Verordnungsfällen sehr fadenscheinig werden mußte; allerdings mußte die vom Animismus unabhängige Erfahrung der Kräftigung durch Blut, Fleisch, Vegetabilien überhaupt vorausgegangen sein, ehe der Kult sich dieser Speisen zu Opferzwecken bedienen konnte; was schon dem Menschen Kraft und Behagen gab, mußte als Seelen- oder Gottheitsspeise übernatürliche Kräfte geben. Ich habe in meiner „Volksmedizinischen Botanik der Germanen" (Band V der Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde von E. K. Blümml 1908) diese vom Animismus unabhängigen Nahrungspflanzen besonders besprochen; die ältesten

Heilpflanzen sind die an Amylum, Zucker oder Fett reichen Nährpflanzen, deren Nährwert sie auch zu Gottheit- oder Seelenspeisen machen konnte, weil die blutarmen Seelengeister dadurch neues Leben, neue Kräfte erhielten, wie durch den Genuß des warmen rohen Blutes und der tierischen Organe „πέμματα = panes quibus animi mortuorum eliciuntur, mortuorum cibus, quo comeso vires vitamque recipiunt“ (Heliodorus). An die Stelle der Seelengeister traten die Lokalheroen, dann die christlichen Lokalheiligen, die sich aber bei Seuchen bis auf unsere Tage noch ein „lebendes“ Opfer schenken ließen oder die durch kommunial verzehrte Heiligenbrote die Krankheiten einzelner heilten.

Auch in der Pemmatotherapie haben wir die Theophagie als übernatürliche Zauberkraft verleihendes Essen der kirchlich-geweihten Hostie (Gottes Leichnam). Nach Rochholz (Wanderlegenden S. 8ff.) heißen solche, die die Oblaten mit dem Bilde eines Mannes essen, Mann-Esser; diese erinnern wieder an die zauberkräftigen Leutefresser des oberbayerischen Volksglaubens. Das Mitnehmen der kirchlich geweihten, der Gottheit vorher geopferten Speisen, die ἐκφορά (vergleiche: Heilbrote S. 169) kehrt auch noch gegenwärtig alle Jahre auf Ostern wieder (s. Ostergebäcke S. 20, 28, 30, 66); die Überreste dieses in der Häuslichkeit verzehrten Paska-Mahles dienen zu Zwecken vegetativer Fruchtbarkeit, ebenso wie die Überreste des Weihnachts- oder Neujahrsmahles. Als Mittel gegen Giftzauber nahmen die koptischen Mönche ein Stück des Abendmahlbrotes mit (Archiv f. Rel. W. VIII Beiheft S. 41). Was die übrigen Gebildbrote betrifft, von denen ich eine über 3000 Nummern zählende Sammlung aus Deutschland, Nordgermanien, Rußland, Österreich, Balkan, Schweiz, Italien besitze, so ist kurz zu berichten, daß die Tiergebilde aus Teig meist Symbole der Tieropfer nach antikem Vorbilde darstellen, seltener (Vögel z. T.) Zeitsymbole; die übrigen Gebildbrote sind meist Substitute der Totenopfer (Schmuck, Haar usw.), Symbole des Wunsches (Segenzeichen, sexuelle Fruchtbarkeitssymbole). Vieles ist aus

der Antike durch das griechische Christentum übermittelt, namentlich hat allem Anscheine nach der Kult des Dionysos-Bacchus viele Gebildbrote nach Deutschland gebracht, wo die kirchlichen Fastengebote die Tendenz zur Substitution der animalischen Festspeisen in solche aus vegetabilischem Teige ohnehin wesentlich unterstützten. Bäckerlaune verhalf zu vielen Ausartungen der typischen Gebildbrote, doch blieben die Haupttypen der Festgebäcke starr an die Zeit gebunden. Sonnen- und Mondkult macht sich dabei nur selten bemerkbar; die Zeiten sind vorbei, in denen man in jedem runden Gebildbrote ein Sonnensymbol (Julrad) erblicken zu müssen glaubte.

Auch im germanischen Norden hat Eduard Hammarstedt, Amanuensis am Nordischen Museum in Stockholm, sich mit der Sammlung von Gebildbroten beschäftigt und seine Meinungen darüber mitgeteilt mit Beigabe von sehr guten Abbildungen: Meddelander från Nordiska museet 1899—1900 S. 22ff. 1903 S. 235; über das schwedische Julbrot in „Samfundet för Nordiska museetsfrämjande“ 1893/94 S. 16—38; ferner in „Fataburen 1906 Heft 1. Kulturhistorisk Tidskrift, utgifven af Bernh. Salin, Museets-Styreman“. Über Saatkuchen, Saatbier und Goldhenne („Såkaka och Gullhöna“ „Såkaka och Såöl“).

Daß der germanische Norden im Laufe des Mittelalters in bezug auf Gebildbrotformen sich ganz an den Süden anlehnte und aus diesem viel entlehnte, ist ersichtlich. Ausgenommen die Zopfgebäcke, welche überhaupt erst spät auch in Deutschland erschienen sind und im Norden anscheinend ganz fehlen, wenigstens in den breiten Volksschichten. Über die Grundsätze, welche bei der Deutung der volksüblichen Gebildbrote maßgebend sein müssen, habe ich mich im Archiv f. Anthropol. 1905, III S. 310 ausgesprochen. Wer nur auf Grund naheliegender, aber nicht urkundlich belegter Etymologien ohne Berücksichtigung des folkloristischen Hintergrundes, ohne genügendes Sammelmaterial zur Vergleichung und zum Entwickelungsstudium, ohne Rücksicht auf den lokalen Volks-

brauch, Geschichte, Kulturzustand drauflos kombiniert, gerät auf Abwege; solche Dilettantenarbeiten werden dann in Provinzblättern mit gehörigem Selbstlobe als besondere Geistesprodukte veröffentlicht; je nach dem Bildungsgrade des Deuters der Gebildbrote fallen solche Versuche ganz verschieden aus; im sächsischen Stollen sah man Wickelkinder, Christuskind und auch den unvermeidlichen Juleber; in dem runden Laib, geschmückt mit allerlei Eiern und Geflügel das Julrad und die Auferstehung des Lebens aus der Erde, in die man die Sonnenwärme der runden Sonnenscheibe symbolisch hineinvergraben soll z. B. durch das runde Pflugbrot; in der englischen Pastete sah man die biblische Krippe, im Gockelreiter (Hahnreiter) eine bloße Scherzfigur des Hahnrei, in dem Krapfen den menschlichen mit sündhafter Farce gefüllten Leibesrumpf, in der Brezel natürlich wieder das Sonnenrad (Julrad) oder gar Doppel-Widderhörner, im Glückszeichen des Hakenkreuzes die Euterzitzen der nordischen Weltziege, in den deutschen Hohlhippen die griechischen *κολλύβια* usw. usw.

Die meisten Deuter der Gebildbrote übersehen eben den Hauptpunkt derselben, nämlich daß es sich um ein eßbares, genießbares Symbol handelt, das auch als Substitut einer animalischen Nahrung aufzufassen ist; jedes genießbare Symbol sollte doch dem Genießenden durch seine Form etwas sagen; und wem anders konnte man wohl solche (symbolische) Speisen übergeben als den zu gewissen Zeiten verehrten Seelengeistern, die die Wünsche der überlebenden Sippe zu erfüllen die zauberhaften übernatürlichen Kräfte hatten, die selbst aber nach neuem Leben, frischem Blute lechzten? Von diesem primären Gedankengange aus erklären sich dann die weiteren durch Kultur, Ort, Zeit und auch bildnerische Festlaune variierenden Gebildbrote, die sicher erst nach dem Verkehre mit den Griechen und Römern, die ja erst eine bessere Backtechnik brachten, formenreicher sich gestaltet haben können. Durch die Kultzeit, in der man den Seelengeistern und chthonischen Mächten

die vegetabilischen und animalischen Speisen opferte, erhielten diese Opfergaben die Zauberkraft dieser Mächte durch die Communio an dem Seelenopfer, Speisen, die sonst schon das ganze Jahr hindurch kräftigend und ernährend für das Alltagsleben waren, die aber erst durch den Kult (Zeit, Ort, Ritus usw.) zu segensreichen, übernatürlich kräftigen Heilbroten, Pflug- und Saatbroten werden konnten; die Unterirdischen erhielten ihre Opfergaben in die Erde hineingelegt als runde Brotlaibe usw.; in diesen runden Laiben aber das Symbol der Sonnenwärme zu suchen, die sub effigie solis (d. h. als sonnenrundes Brot) den chthonischen Mächten in den Boden hineingelegt werden sollte, zu dieser Anschauung könnte ich mich nie bekehren. Wie die ausgegrabene Paeonie als Pflanzengeist ihre auf die Wurzel gelegten Brotopfer erhielt, um besondere Heilkräfte zu spenden, so legte man auch in die Ackerfurchen das als Ekphora aufgehobene Jul- oder Neujahrsbrot, das durch diese Kultzeit und durch die voraufgegangene Communio mit den Seelengeistern einen besondere Fruchtbarkeit erweckenden Segen schaffen mußte. Man darf eben nie vergessen, daß die magischen Brotgaben in erster Linie Speiseopfer sind, und weiterhin und später auch die Rolle von Zeit- und Natursymbolen annehmen können, wie die Gebilde aus anderem Materiale auch. Die Vorstellungen über Sonnen- und Mondkult machen sich in den Gebildbroten der Germanen kaum bemerkbar und gegenüber den Sonnen- und Mondsymbolen aus Teig auf germanischem Boden möchte ich mich nur sehr zurückhaltend äußern, wenngleich dieselben auch zu gewissen Festzeiten als fremde, importierte Gebilde nachweisbar sind.

Der germanische Norden hat auch in bezug auf die Volksmedizin zwei Forscher ins Feld gestellt, nämlich Dr. F. Groen in Kristiania und Dr. Kristen Isäger in Ry Station; ersterer veröffentlichte im Janus (Archives internat. pour l'histoire de la Médecine 1903) eine sehr lehrreiche Abhandlung über Altnordische Heilkunde; letzterer ebenfalls im Janus (X 1905,

S. 581, 627; XI 1906 S. 10 u. 63) „Aus der dänischen Volksmedizin“, wobei namentlich zur Besprechung gelangten: die sogenannten Himmelbriefe, Feuerbehandlung, böser Blick, Freischnitter, rote Farbe, Erde, Wiedergeburt durch die Erde usw.

Für den Religionsgeschichtsforscher hat einen erhöhten Wert die Abhandlung des tüchtigen und gediegenen Volksmediziners Dr. F. Groen „Bidrag til den norrøne lœgekunsts historie. De œldste sygdoms forestillinger og hedendommens folkemedicin“ (Tidsskrift for den norske lœgeforening 1907 N. 3—8): Trolltum und Gärningersucht (gerningasòtt, Eingeweidekrankheit durch zauberhaft tätigen Trolleinfluß), Abwinde (abbindi = stranguria), Runen, Feuerbehandlung, Galsterung, Exorzismus durch Gesang, Zauber (seiðr), Giftsteine (lyftsteinn) Marenglaube, Alpglaube, Wechselbutt, Hilfberge usw.; ferner desselben Autors Abhandlung: Trœk af norsk Folkemedicin in Tidskrift for norsk Bonde-Kultur, udgivet af Kristofer Visted. Bergen 1906 1 S. 11; 2 S. 97: Elfenhauch (elveblœst, alvgust, trollblaaster), Hexenschuß (hexeskud), Marenritt (mareridtet), Marenquaste (marekvist), Marenlocke (marelok), Steinamulette, (Bu-sten, gegen Bu-sott, Viehsucht), gand-sten oder fins-kaat (fínneskud) (Abbildung l. c. S. 108), løsnings-sten, orme-sten, dverg-sten usw.

In der Tidsskrift for kemi, farmaci og terapi (Pharmacia) 1907 Nr. 9—11 gibt F. Groen auch „Nogle Bemerkninger om den saakaldte Folke-Medicins Materia medica“, worin u. a. auch das Fleisch von einem ungeborenen Kalbe als Mittel gegen die Enuresis nocturna empfohlen erscheint; vgl. dazu die Fordicidienkälber in meiner Organotherapie S. 4, 34ff., 167; Pradel l. c. 379.

Groen ist überhaupt einer von denjenigen Volksmedizinern, denen der Ernst der Sache diese heilig macht, was er auch in seiner Abhandlung „Om folkemedicin“ (Tidsskrift for den norske lœgeforening 1908 Nr. 12) mit einem Feuereifer bekundet.

In der flämischen Volksmedizin liefert De Cock (Volkskunde, Tijdschrift voor Nederlandsche Folklore) und in der

schweizerischen Professor Hoffmann-Krayer in Basel (Schweizer Archiv für Volkskunde, Basel) mit vorzüglicher Bibliographie auch für Volksmedizin wertvolle Beiträge. Besonders hohen Wert hat die „Volkskundliche Zeitschriftenschau“, herausgegeben im Auftrage der Hessischen Vereinigung für Volkskunde von Professor Ludwig Dietrich. Auch die „Zeitschrift für Österreichische Volkskunde“ (Dr. Haberland, Wien) bietet manchmal volksmedizinische Artikel, darunter O. v. Hovorka: „Die Poganica und ihre Varianten“ (1900, Band V). Auf dem Balkan sind die Arbeiten von Dr. F. S. Krauß, dem verdienstvollen Verfasser des Buches: „Sitte und Brauch der Südslawen“ (Wien 1885), „Volksmedizin serbischer Zigeuner“ in der Wiener Klinischen Rundschau 1902 Nr. 42 bemerkenswert. Auch hier treffen wir den *ἀγέννητος* = ufødt (Organotherapie 167) als zauberhaftes Abortusmittel; ferner das Heilbrot usw. Dr. O. v. Hovorka, der früher Arzt in Dalmatien und Bosnien war, lieferte zwei Abhandlungen: „Über Beziehungen zwischen den Lehren des Plinius und der dalmatinischen Volksmedizin“ (1900) und „Die Volksmedizin auf der Halbinsel Sabbioncello in Dalmatien“ (1901), letztere mit einem Verzeichnisse der auf dieser Halbinsel am meisten verwendeten Volksmittel; die Pflanzenmittel darunter stammen meist aus der Sphäre der Genußkräuter und Speisebäume.

Die Balkan- und Mittelmeervölker haben aus der antiken Volksmedizin uns durch die römisch-griechische Literatur viel vermittelt. Nach dem Erscheinen von Ernst Lucius: „Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche“ (Tübingen 1904), in welchem Werke das VI. Kapitel die großen Krankenheiler, das VII. Kapitel die kultische Verehrung der Märtyrer, und im IV. Buche: Maria als Erbin antiker Gottheiten für den Volksmediziner von besonderem Interesse sind, ist es namentlich die Arbeit von L. Fahz „De poetarum Romanorum doctrina magica quaestiones selectae“ (Gießen 1904) in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten von

A. Dieterich u. R. Wünsch, II. Band 3. Heft S. 107, welche ein gleich hohes Interesse verdient, weil sie uns in das Gebiet der volksmedizinischen Magie der Römer hineinversetzt, und weil wir so auch diese Quellen der mittelalterlichen Magie kennen lernen, die für die christliche Periode maßgebend war; denn der christliche Bischof war neben dem ersten Liturgen und Richter auch der erste Exorcist der Gemeinde. Für meine Organotherapie war dieses Werk eine reiche Fundgrube, wie anderseits meine Arbeit manchen ergänzenden Beitrag zur Fahzschen Untersuchung nachträglich lieferte; namentlich ist die *„Ἀγωγὴ ἐπὶ ἡρώων ἢ μονομάχων ἢ βιαίων“* (S. 167) geradezu als Berufung der Seelengeister ein den Ritus der Volksmediziner hell beleuchtendes Schriftstück aus der Antike, in der Magie und Volksmedizin noch weit inniger sich berührten. Es ist ganz richtig, was Dieterich von der Entwickelung der griechischen botanischen Literatur sagte, daß deren tiefste Wurzeln in der Pflanzenkunde des Volkes lagen, und daß die das weidende Vieh beobachtenden Hirten weit mehr wirkliche botanische Kenntnisse hatten als die nach Bücherweisheit gebildeten Klostermönche. — Wie der Volksmediziner aus den Mirakelbüchern der mittelalterlichen Wallfahrtsorte viel Material schöpfen kann (vgl. Beiträge zur Anthropologie Bayerns. Band IX 1891 S. 109 und Band XI 1894 S. 45), so kann er die Vorbilder dieser, die Wunderlegenden der christlichen Krankenheiler als solches Quellenmaterial benützen. Ludwig Deubner war es, der mit seiner Arbeit: „Kosmas und Damian, Texte und Einleitung“ (1907 Teubner) dem Volksmediziner neue Lichtwege schuf, so in Wunder 3 S. 104; Wunder 25 S. 164; Wunder 10 S. 117 ff. usw. Solche Detailarbeiten der religionsgeschichtlichen Forschung bringen mehr Licht in die Volksmedizin als manche Zettelarbeit auch der fleißigsten Sammler.

Aber auch die moderne Volkskunde ist es, welche befruchtend auf solche Arbeiten der Religionsgeschichte einwirken kann; dies lehrt uns die Abhandlung von F. Pradel:

„Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters“ in: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, herausgegeben von A. Dieterich u. R. Wünsch, III. Band, 2. Heft S. 253ff. 1907 (Gießen, Töpelmann). In meinem deutschen Krankheitsnamenbuche hätte Pradel manchen Aufschluß erhalten können über die vielfarbige Rose (Krankheit), Jobs Beziehungen zu Krankheiten, die Zahlen 7 und 9 bei Krankheitsnamen, Liebesdämonen usw. In den von Pradel mitgeteilten mittelgriechischen Rezepten (15.—16. Jahrh.) steckt ein gut Stück altgriechischer Volksmedizin; mag auch mancher hebräische, ägyptische oder assyrische Einschlag mit dabei sein, so ist doch Pradel und Wachsmuth beizustimmen: „Überhaupt wird man festzuhalten haben, daß der Aberglaube eben, weil er in seinen Grundzügen gleich durch viele Völker durchgeht, selten geeignet ist, einen strikten Beweis unmittelbarer Tradition abzugeben“ (S. 385). Der überall zu findende Seelenkult geht seine gleichen Bahnen, mag es sich um Liebe, Fruchtbarkeit, Gesundheit und Krankheit handeln. Die übernatürlichen Kräfte der Seelengeister, die in den Speisebäumen, Nahrungskräutern, Heilpflanzen (ja selbst zuletzt in ungenießbaren Heilmitteln) verkörpert angenommen wurden, diese Zauberkräfte durch Communio oder Theophagie zu gewinnen, dies ist das Bestreben jeder Volksmedizin, und darin liegt auch das Verständnis für den Zusammenhang der Organotherapie mit den Kultresten, welchen Professor Magnus vermißte.

Über das Buch von Prof. Dr. Ludwig Knapp in Prag, Theologie und Geburtshilfe (nach F. E. Cangiamillas Sacra Embryologia, editio latina MDCCLXIV. Mit aktuellen Bemerkungen, Prag, Carl Bellmanns Verlag 1908) berichte ich um so lieber, als ich dadurch einen Landsmann, den auf der Bibermühle bei Bad Tölz am 15. Nov. 1692 geborenen und in Polling 1775 gestorbenen Augustinerpater Eusebius Amort (aus einer Familie „am Ort“ in Jachenau abstammend), Prälat, Mitglied der Academia Carolo-Albertina, Mitarbeiter am Par-

nassus Boicus, Hoftheologe und besonderer Freund des Papstes Clemens XII. „omnis superstitionis debellator invictus“, „ein ebenso bescheidener wie gründlicher Pionier der Aufklärung, unermüdlich bestrebt, die neuesten naturwissenschaftlichen Untersuchungen für philosophische Forschungen zu verwerten“ (v. Heigl), wieder in Erinnerung gebracht weiß; denn dieser wird in dem Knappschen Buche an sieben Stellen erwähnt. Knapp gibt zwar nur einen Auszug aus der Sacra Embryologia, dem Lebenswerke (1745—1761) des Inquisitors und Domherrn zu Palermo, F. E. Cangiamilla (1701—1763), eines Theologen, der ein für seine Zeit und seinen Stand außergewöhnliches Maß von theoretischen Kenntnissen in der Geburtshilfe besaß. Der Verfasser bearbeitete diese Embryologie eines gelehrten italienischen Theologen „in toto Siciliae Regno contra haereticam pravitatem Inquisitor Provincialis“ in ganz selbständiger Weise, wie er betont, „um dafür den modernen Standpunkt gegenüber einzelnen aktuellen Fragen berücksichtigen zu können“. Selbstsprechend muß auch Cangiamilla im kulturgeschichtlichen Rahmen seiner Zeit beurteilt werden. Die Fürsorge der Geistlichkeit für die Embryonen und Neugeborenen wurde eigentlich erst aktuell durch die Erfolge der damaligen männlichen (!) Geburtshilfe; bis ins tiefe Mittelalter hinein gab es letztere nicht. Um die Mitte des 17. Jahrhunderts wurde die geburtshilfliche Zange (nach dem früher üblichen Geburtshaken umgebildeter „Forceps Palphini“)[1] zum erstenmal verwendet. Schon aus der Unzahl von volksmedizinischen Mitteln, um die „Totgeburt“ aus dem Mutterleibe auszutreiben, und aus dem erst spät auftretenden sehr geringen Vorrate solcher Mittel beim Scheintode der Kinder ist der klägliche Zustand der antiken und frühmittelalterlichen weiblichen Geburtshilfe zu erschließen.

---

[1] Die *Mains de Palfyn* nach dem Genter Professor Jan Palfyn (1650—1730) vom Leipziger Professor Böhmer (1727—1789) so benannt; Peter Chamberlen (1560—1631) soll allerdings früher schon vier verschiedene Zangen erfunden haben.

Mit der zunehmenden Leuchte der Wissenschaft fiel auch auf dieses Gebiet und damit auch auf die Wertschätzung menschlichen Lebens ein helleres Licht. Mag auch der sogenannte Kaiserschnitt schon in Urzeiten ausgeführt worden sein, er war und blieb immer nur ein außergewöhnliches, jedenfalls unnatürliches Geburtsmittel, weshalb auch die Caesones (Plinius) wie die parthenogenetischen (legendären) Geburten als Glücks- und Heldenkinder galten. Über den vermutlichen Ursprung des Namens Kaisergeburt s. des Referenten Organotherapie S. 57. 234. Der Bischof von Aquileja gab zu, daß (im Anfange des 18. Jahrh.) in seiner Diözese der Kaiserschnitt beim Volke nicht einmal dem Namen nach bekannt sei. 1735 wird die Sectio caesarea bereits auf dem Lande in Bayern erwähnt.[1] Die Erfahrungen der Geburtshelfer und Geistlichen durch die besseren ärztlichen Erfolge mußten die Kirchenvorstände auf die Häufigkeit des Scheintodes bei Neugeborenen hinweisen, und sicher war es eine Kulturtat ersten Ranges, gegen die Unwissenheit der Hebammen und breiten Volksschichten zu Felde zu ziehen. Die Entdeckung der Spermatozoiden — vermiculi animati — durch Lewenhook und die ärztliche Wissenschaft und Kunst machten die Frage des Zeitpunktes der Beseelung der menschlichen Frucht aktuell, ohne dabei die Frage der Lebensfähigkeit derselben zu berühren. Der Moment der Konzeption galt auch als Moment der Beseelung, und damit war jedwede menschliche Frucht für den Geistlichen taufpflichtig, obwohl die Kindertaufe bei den ersten Christen nicht üblich und erst durch die Augustinsche Lehre von der Erbsünde eingeführt worden war. Der Abortus galt als Homicidium und selbst der unfreiwillige unbeabsichtigte Abortus als straffällig, eine Anschauung, der die griechische

[1] Eine der ältesten Abbildungen des Kaiserschnittes ist wohl in Chr. Völters *Neueröffneter Hebammen-Schul*, Stuttgart 1687. Der Chirurg führt dabei das Messer über eine schon genähte Bauchwunde. Ein Geistlicher liest daneben aus der Bibel Verse vor.

Kirche noch huldigt. Zum Zwecke des Baptismus abortivorum wurde sogar der Kaiserschnitt vom 20. bzw. 40. Schwangerschaftstage ab von den Theologen empfohlen; zum Behufe der Taufe des Embryons innerhalb des Mutterleibes wurden eigene Taufspritzen ersonnen, wobei der Ritus vorschrieb, das (ohnehin vom Fruchtwasser umgebene) Embryon im Notfalle auch mit reinem, ungeweihtem Wasser an der großen Fontanelle in Berührung zu bringen; diese Stelle war der „fons pulsatilis in capite situs, in quo arteriarum nodus existit', die dünnste Stelle des kindlichen Schädels, wo das geweihte Wasser am leichtesten eindringen konnte bis zum Seelensitz im Gehirn (das sogenannte Blatt, schlagendes Bein oder Hauptgescheiden beim deutschen Volke; s. des Referenten Krankheits-Namen-Buch, S. 560, 47, 36); im Notfalle durfte die Taufe als symbolischer Reinigungsritus auch am nächst erreichbaren Kindesteile vorgenommen werden. Jeder, der sich um die Taufe einer Abortivfrucht Verdienste erworben hatte, erhielt einen 20tägigen Ablaß; auf die Lebensfähigkeit der Frucht hatte also der Geburtshelfer keine Rücksicht zu nehmen, sondern in erster Linie um das Seelenheil des mit der Erbsünde belasteten Embryon sich zu kümmern, das höheren Wert hatte als das Leben der Mutter. Als roter Faden geht darum der Kaiserschnitt durch die ganze Embryologia sacra. Wie viele Mutterleben hätte ein Arzt auf dem Gewissen, wenn er diesen Vorschriften gefolgt wäre und bei jeder Gefahr für das Seelenheil der Leibesfrucht auch nur von 40 Tagen den Kaiserschnitt gemacht hätte! Schon vom 20. Tage nach der Konzeption (wer stellte diese sicher?) sollte unbedingt zur Rettung der Seele des Kindes der Kaiserschnitt (!) gemacht werden!! Der Inquisitor Cangiamilla, der ein von dem Mutterboden ganz und gar unabhängiges Leben des Embryons (foetus liber) annahm, konnte also zu jeder Zeit der Schwangerschaft die Ausführung dieser für das Leben der Mutter nicht gleichgültigen Operation à tout prix verlangen, wobei der aus-

zuführende operative Eingriff von ihm als eine Spielerei, kinderleichte Handlung angesehen wurde, die aber doch Wissen, Scharfsinn, Überlegung und Vorsicht erforderte, wie er selbst zugeben mußte. Die Hebamme, welche „im Namen des Gottes“ selbst nottaufen konnte, wurde verwarnt, zweifelhafte Gebete (Beschwörungsformeln) zu verrichten, die also damals sicher noch zum Rüstzeuge der Geburtshelferin gehörten. Interesse für den Volksmediziner und Kulturhistoriker bieten besonders die vom Arzt-Theologen (!) Cangiamilla empfohlenen Mittel zur Wiederbelebung des scheintoten Neugeborenen, unter anderem das Kochen und Verbrennen der Nachgeburt des betreffenden Kindes, eine Methode, die auch in Konstantinopel noch üblich ist und den Glauben an das Vorhandensein eines lebenskräftigen Geistes (Schutzengel, Folgegeist) in der Nachgeburt voraussetzt, also auf einen sogenannten Aberglauben zurückgeht, der wohl aus weiter Vorzeit stammen dürfte; ferner das Einstecken des Schnabels eines lebenden Hahnes in den After des scheintoten Neugeborenen (zum Erwecken des Kindes, vgl. St. Veits Hahn für die Bettpisser; per signaturam rerum!); das Saugen an der linken (Herzseite) Brustwarze des Kindes bei den Völkern „ultra montes“ oder an der Fontanelle (Seelenweg). Solche Vorschläge eines sonst gediegenen Theologen können heute nur durch den Zeitpunkt derselben (1745) entschuldigt werden; heute würde eine solche Behandlung die betreffende Hebamme der Disziplinarstrafe aussetzen; die Leuchte der ärztlichen Wissenschaft und Kunst hat solchen Unfug vertrieben.

Die Ausgabe dieser Embryologia sacra durch Prof. Knapp steht natürlich in bezug auf Medizinisches vollständig auf der Höhe der modernen Wissenschaft und erfüllt sicher ihren Zweck, indem sie Bausteine zur Geschichte der Entwickelung der Menschheit, die bestimmt ist, Großes zu schaffen, liefert.

---

3 Archäologische Mitteilungen aus Griechenland

Von **G. Karo** in Athen

I. Prähistorische Funde

Vor wenigen Jahren noch war die neolithische Kultur auf griechischem Boden so gut wie unbekannt. Jetzt haben die neuesten Funde uns von dieser ältesten Zeit griechischer Urgeschichte ein leidlich klares Bild gewährt, für Nordgriechenland einerseits, anderseits für Kreta. Besonders bedeutsam sind die Ausgrabungen und Forschungen von Tsuntas und Staïs in den neolithischen Ansiedelungen Thessaliens, deren Ergebnisse jetzt Tsuntas in einem prächtigen Bande (*Αἱ προϊστορικαὶ ἀκροπόλεις Διμηνίου καὶ Σέσκλου*, Athen 1908) zusammenfaßt. Von einem so berufenen Kenner dieses Gebietes erwartete man das Beste, und die Erwartung hat nicht getäuscht. 63 neolithische Ansiedelungen hat er besucht und zum Teil ausgegraben: die beiden hervorragendsten sind Dimini und Sesklo, zwei befestigte Flecken, wenige Kilometer westlich von Volo. An beiden Orten sind die neolithischen Reste einigermaßen dadurch datiert, daß sich über ihnen eine Schicht der ersten Bronzezeit (vor-'mykenisch', der sog. Kykladenkultur entsprechend) und darüber wieder eine 'mykenische' gefunden hat. In Dimini, wo Staïs schon vor Jahren ein 'mykenisches' Kuppelgrab, dann dicht dabei eine neolithische Akropolis entdeckt hat (Tsuntas, Tafel 2), sind Reste von 6—7 unregelmäßig konzentrischen Mauerringen aus kleinen Steinen freigelegt worden. Zum Teil berühren sie einander, oder sind nur durch einen schmalen Gang voneinander getrennt; zum Teil bietet ein Zwischenraum von bis zu 15 m reichlichen Platz für

Wohnungen zwischen den Mauerringen. Die gesamte Fläche umfaßt etwa 10 000 qm. In der Mitte dieses komplizierten, durch zahlreiche Türen durchbrochenen Systems von Befestigungen befand sich ein freier Platz, auf dem sich das Herrenhaus erhob: ein rechteckiger Bau, aus einer kleinen Vorhalle, einem Hauptraum und einem Hinterzimmer bestehend, dem 'Megaron' von Troja und Tiryns ähnlich. In der Vorhalle und im Hauptzimmer sieht man im Boden je zwei kleine runde Gruben, die Tsuntas (S. 50) für die Einsatzlöcher von hölzernen Säulen oder Stützen des Daches hält. Da sie aber für diesen Zweck zu eng gestellt erscheinen, und da ferner jeweils die rechte Grube (vom Eingang) Brandreste, Tierknochen und Vasenscherben enthält, möchte ich sie eher für Opfergruben halten: um so mehr als sie sich im Hauptraum gerade hinter einem runden gemauerten Herde befinden, der zugleich der Hausaltar gewesen sein mag. Auf dem freien Platze vor dem Herrenhause hat man Reste eines Altars (?) und viel Asche gefunden: hier kann der religiöse Mittelpunkt der ganzen Ansiedelung gelegen haben.

Ein zweites vornehmes Haus ganz ähnlicher Anlage (auch dieses mit seinem Herd und zwei Gruben davor) war nahe dem äußeren Mauerring errichtet; von mehreren kleinen einkammrigen Gebäuden sind Reste erhalten, und unter ihnen noch Spuren älterer Besiedelung.

Noch reicher waren Tsuntas' Funde in Sesklo (S. 69 ff.): es lassen sich dort zwei große Bauperioden scheiden, deren jüngere der von Dimini entpricht; die ältere reicht also noch viel weiter zurück (vgl. Taf. 3).

Innerhalb der Periode I, die also lange Zeit gewährt hat, konstatiert man noch Unterabteilungen. Außer Hütten aus Rohr und Lehm, deren Reste erhalten sind, gehören hierher einige arg zerstörte Steinhäuser, besonders ein größerer Bau in der Mitte der Ansiedelung, von ähnlicher Anlage wie das 'Herrenhaus' von Dimini. Quer über ihn weg laufen die

Mauern des Herrenhauses der II. Periode: es ist wesentlich größer und geräumiger, an das traditionelle Megaron mit Vorhalle und Hinterzimmer sind hinten noch drei Räume mit eigenen Eingängen angebaut. Im vorderen Hauptraum wieder ein niedriger, viereckiger Herd und drei unten spitz zulaufende Löcher im Boden; in einem der Hinterzimmer die Abfallgrube, voll Asche, Kohlen, Knochen und Scherben.

Die Reste der ersten Bronzezeit (vor-'mykenisch', der jüngeren sogenannten Kykladenkultur entsprechend) sind sehr viel ärmlicher. Die geringen Ruinen von steinernen Häusern zeigen nichts von der sorgsamen Anlage der älteren Zeit. Lehmziegel treten in dieser Schicht zuerst auf. Die zahlreichen Gräber sind Kisten aus Stein — wie auf den Kykladen — in denen die Toten unverbrannt als liegende Hocker beigesetzt sind. Vgl. zur Bestattung, bei der keine Spur von Feuer erscheint, die trefflichen Bemerkungen von Tsuntas, S. 128 ff. Die monochromen Vasen dieser Gräber sowie die spärlichen Bronzen entsprechen den jüngeren Gräbern der Kykladen und anderseits dem ältesten Inhalt der mykenischen Schachtgräber, sowie denen von Leukas (s. unten S. 367).

Die beiden großen Schichten der Steinzeit zeichnen sich vor allem durch ihre Keramik aus: monochrome schwarze Vasen, glatt oder mit Ritzornamenten, tongrundige (lederfarbige), in matten Farben, schwarz, rot, braun und weiß bemalt. Die Entwickelung dieser ganz eigenartigen Keramik vollzieht sich ohne Bruch durch die beiden Perioden der Steinzeit. Die Formen der Gefäße und die überraschend reiche, gefällige geometrische Ornamentik hat im Bereich des Ägäischen Meeres bisher nicht ihresgleichen (mit Ausnahme von Böotien, s. u. S. 360), während man in den nördlichen Balkanländern, Ungarn, Galizien eher Analogien findet. Die bunte Ware reicht sehr weit über die Anfänge bemalter Vasen im übrigen Griechenland hinauf, wenn auch Tsuntas' chronologische Ansätze (Beginn der Ansiedelung von Sesklo: 1. Hälfte des

IV. Jahrtausends, Blüte der Kykladenkultur: 1. Hälfte des III. Jahrtausends) mir zu hoch erscheinen wollen.

Noch wichtiger als die Vasen sind, für die Religionswissenschaft, die zahlreichen Idole, die in allen diesen prähistorischen Ansiedelungen zutage kamen, leider ohne Fundumstände, so daß über ihre Verwendung nichts Näheres zu sagen ist. In den jüngeren Schichten fand Tsuntas eine Reihe ganz roher, formloser Gebilde aus Marmor und Kalkstein, wie sie von Troja und den Kykladen her genugsam bekannt sind; z. T. sind sie wohl von dorther importiert, aber das schönste (Taf. 31, 1) ist mit denselben, rot und schwarz aufgemalten geometrischen Ornamenten übersponnen wie die Vasen und muß wohl ein einheimisches Produkt sein.

Ganz sicher ist dies bei den tönernen Idolen der Fall: auch hier wieder pflegen die jüngeren viel roher, formloser zu sein, während die ältesten[1] einen erstaunlichen, bei aller Ungeschicklichkeit der Ausführung eindrucksvollen Realismus zeigen (Taf. 32—33). Mit ganz wenigen Ausnahmen (ein den Phallos fassender Mann (?) Taf. 33, 2, ein sitzender (?) Taf. 33, 4) sind es nackte Frauen, von dem dickbäuchigen, steatopygen Typus, der in Griechenland schon durch ein paar spartanische Marmorfigürchen (Wolters, Ath. Mitt. XVI 1891, 52; Perrot-Chipiez, Hist. de l'Art VI 741, Fig. 334) bekannt war. Aber die Idole von Sesklo sind zugleich roher und ungleich lebendiger, Nabel und Scham brutal angegeben, am Leibe bisweilen (Taf. 33, 1. 5) Schmucknarben tief eingegraben, der Sitte so vieler wilder Völker entsprechend.

Von den Figuren der jüngeren Periode ist besonders eine sitzende Frau, mit ihrem Kind im Arme, bemerkenswert: sie würde an mykenische Idole erinnern, wenn die geometrischen Ornamente, mit denen sie bemalt ist, nicht ganz den beschriebenen

[1] In Dimini fehlen diese naturalistischen Idole, wie überhaupt eine der ältesten von Sesklo entsprechende Schicht. Die Anlage scheint jünger zu sein.

alten Vasen entsprächen. Diese Frau bildet eine Ausnahme; die meisten Figürchen waren unbemalt; eines (Taf. 36, 1) hatte einen aus Stein eingesetzten 'Kopf', ist also die älteste akrolithe Statuette, die wir besitzen!

Besonders bedeutsam erscheint mir die Tatsache, daß sich alle diese zahlreichen Terrakotten in Wohnräumen, nicht in Gräbern fanden. Die auf den Grabfunden von den Kykladen fußende, weit verbreitete Ansicht[1], alle solche nackte Frauen seien bloß Sklavinnen, 'Konkubinen' für den Toten, läßt sich angesichts der thessalischen Funde nicht mehr aufrecht erhalten. Aber was für Göttinnen hier dargestellt sind, wie sie verehrt wurden, entzieht sich leider völlig unserer Kenntnis.

Wie schon oben erwähnt, läßt sich in Böotien (und in Phokis) eine der thessalischen genau entsprechende neolithische Kultur konstatieren. Sie entdeckt und ihre Reste, soweit sie bisher ausgegraben sind, in dem neuen Museum von Chaironeia wohlgeordnet vereinigt zu haben, ist das Verdienst von G. Sotiriadis; vgl. Athen. Mitteil. XXX, 1905, 120ff., Arch. Anzeiger 1908, 134f. In der Keramik wie in den Idolen stimmen diese mittelgriechischen Ansiedelungen durchaus mit den thessalischen, und zwar vor allem mit der jüngeren neolithischen Periode, überein.

Dagegen scheint schon Euböa außerhalb des Bereichs dieser ältesten Kultur zu stehen. Wenigstens bieten die bisher dort gemachten prähistorischen Funde wohl zahlreiche Analogien zur Keramik und den Idolen der Kykladen, aber nichts dem Nordgriechischen Entsprechendes. Es sind gegen 50 Gräber, die Papavasiliu dicht bei Chalkis entdeckt hat (*Πρακτικά* 1906, 167; Arch. Anz. 1908, 133): kleine runde oder trapezförmige Kammern mit Einsteigschachten, eine in Griechenland bisher kaum belegte Grabform (ein vereinzeltes Exemplar bei Korinth, American Journ. of Archaeol. 1897, 313). In zwei Fällen

[1] Siehe über die Frage jetzt die sorgsame Zusammenstellung von Walter Müller, *Nacktheit und Entblößung*, 61 f.

konnte die Lage der Leichen, längs den Seiten des Grabes, in einem Falle Verbrennung der Toten festgestellt werden; einige Kammern waren mit Knochen gefüllt, wahre Beinhäuser.

Die Funde der ältesten Bronzezeit auf den Kykladen haben sich seit Tsuntas' epochemachenden Untersuchungen (*Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1898, 137; 1899, 73) stark vermehrt. Besonders lehrreich sind die Ausgrabungen von Klon Stephanos in den ältesten Nekropolen von Naxos, über die bisher nur ein kurzer Bericht in den Comptes rendus du Congrès d'Archéologie à Athènes (1905) 216ff. vorliegt. Unter den Marmoridolen ist vor allem eine schwangere Frau (a. a. O. S. 223) wichtig: ein zweites, entsprechendes Exemplar befindet sich im Museum von Candia (aus Kumasa).

Die 'Kykladen'-Kultur hat bis auf die Nordküste Kretas ihren Einfluß ausgeübt. Auf den kleinen Felseneilanden Pseira und Mochlos (östliches Kreta) hat Seager zwei Nekropolen ausgegraben, deren Steinkisten und Beigaben denen der Kykladen entsprechen (s. u. S. 364). Vereinzelte Inselidole kommen auch im Innern von Kreta vor (vgl. Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1907, 285, 292). Im allgemeinen aber hat hier die erste Bronzezeit einen selbständigen, reicheren Charakter als auf den kleineren Inseln. Es geht eben auf Kreta eine lange Periode neolithischer Kultur voran, die auf den Kykladen noch fehlt. Leider sind die neolithischen Reste bisher nur unter späteren Palästen (Knosos, Phaistos) gefunden worden, die sie ganz zerstört haben.

Besser steht es mit der ersten Bronzezeit (= Evans' Early Minoan). Der kretische Ephoros Xanthudidis hat südlich von Gortyn mehrere Ansiedelungen dieser Periode, sowie die zugehörigen Gräber aufgedeckt, besonders bei dem Dorfe Kumasa (Arch. Anz. 1907, 107; 1908, 122; Brit. School Annual XII 10; Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1907, 292). An Stelle der einfachen Steinkisten, die meist nur eine Leiche enthalten, treten in Kreta große Kuppelgräber, der Sockel

aus unregelmäßig behauenen Steinen geschichtet, mit einer sorgsam gefügten Türe, die Kuppel wohl aus Lehm aufgeführt, wie das Bulle an den ältesten Häusern in Orchomenos nachgewiesen hat (Bulle, Orchomenos I 21); nur so konnten bei solch primitiver Bauart Wölbungen von 8—9 m Durchmesser errichtet werden. Bei Kumasa liegen drei solche Gräber beisammen, an einem gepflasterten Platze, den man nach zahlreichen verkohlten Resten für eine Opfer-, und vielleicht auch eine Verbrennungsstätte halten möchte. In jedem Grabe lagen die Gebeine vieler Menschen, manchmal ein paar Hundert: es waren Stammesgrüfte. Die reichen Beigaben an Tongeschirr, Steingefäßen, steinernen und beinernen Idolen und Siegeln unterscheiden sich sehr wesentlich von den Funden der Kykladen; bronzene Waffen und eherner und goldener Schmuck sind spärlich. Eine solche Gruft hat die italienische Mission schon 1904 beim Palaste von Hagia Triada aufgedeckt und in den Memorie dell' Istituto Lombardo (1905, 248ff.; vgl. dieses Archiv VIII 519ff.) veröffentlicht. Hier, wie auch in Kumasa, legen sich kleine rechteckige Kämmerchen außen um das Kuppelgrab; sie enthalten Leichen mit Beigaben der ersten großen Blütezeit Kretas (Evans' Middle Minoan = erste Hälfte des II. Jahrtausends) und beweisen, daß man in dieser Zeit gerne seine Toten gewissermaßen in den Schutz der alten Stammesgruft legte, die ein Heroon geblieben sein wird. Doch hat man auch neue, steinerne Kuppelgräber errichtet.

Indessen sind es nicht die Grüfte, sondern die Paläste, die uns Kretas Herrlichkeit in der mittel- und spätminoischen Periode künden. Knosos und Phaistos scheinen schier unerschöpflich zu sein. Ein ganzes neues Viertel des knosischen Palastes, südlich von den bisher bekannten Ruinen, ist freigelegt worden; dabei stieß Evans auf eine riesige, 16 m hohe Kuppelhöhle, die in den weichen Felsen getrieben und noch nicht ganz ausgegraben ist. Da die Fundamente des ältesten Palastes sie schneiden, muß sie uralt sein, am ehesten eine

frühminoische Gruft, von deren Ausräumung wir noch viel erwarten dürfen.

Sehr reiche, interessante Funde spätminoischer (den mykenischen Kuppelgräbern gleichzeitiger) Epoche sind in zwei großen Häusern in unmittelbarer Nähe des Palastes gemacht worden, vor allem prächtiges bronzenes und silbernes Geschirr, bronzene Waffen und Geräte und einige Kostbarkeiten aus Krystall und Elfenbein. In einem Zimmer des westlichen Hauses befanden sich noch Reste eines Heiligtums: eine abgestufte steinerne Basis, die einst den Schaft einer Doppelaxt getragen haben mag, und ein herrliches Rhyton aus Steatit in Form eines Stierkopfs, mit vergoldeten hölzernen Hörnern, kristallenen Augen, und Nüstern, die wie ein Cameo aus Muschel geschnitzt sind. In einem andern Teile desselben Gebäudes war schon vor ein paar Jahren ein sonderbares sacellum entdeckt worden, dessen fünf Idole natürliche, der Menschengestalt entfernt ähnliche Versteinerungen sind (Evans, Brit. School Annual XI 8 ff.). Sie standen in einem Säulensaal, neben einem der üblichen doppelgehörnten Kultsymbole (aus Stuck) und ein paar Ziegen aus Ton. Diese merkwürdigen Fetische stehen bisher ganz allein und sind für die Beurteilung altkretischer Kulte von größter Bedeutung.

Ich habe schon früher (in diesem Archiv VII 153, VIII 146) auf eine Reihe interessanter Siegelabdrücke (Göttin auf Berg, zwischen zwei Löwen, Brit. Sch. Ann. VII 29) und auf den reichen Inhalt zweier Gruben hingewiesen, die Weihegaben einer Kapelle aus mittelminoischer Zeit enthielten (Brit. Sch. Ann. IX 75 ff.). In unmittelbarer Nähe dieser Gruben und der Nische, in welcher die Siegelabdrücke sich fanden, hat der Regen an der Westseite des großen Mittelhofs von Knosos die Spuren zweier kleiner Säulenpaare aufgedeckt. Man wird dort einen Altarbau ergänzen dürfen, wie er so oft auf kretischen Fresken und Gemmen erscheint, vor allem auf einem figurenreichen Gemälde, das Gilliéron aus seinen Fragmenten scharf-

sinnig ergänzt hat. Da drängt sich um das Heiligtum das ganze Volk — wir dürfen nun sagen, im Hofe des Palastes.

Auch im Palaste von Phaistos ist ein neues kleines sacellum freigelegt worden: an den Komplex von Kämmerchen sacraler Bedeutung, die dem älteren Palaste angehörten und später verschüttet wurden (vgl. dieses Archiv VIII 514ff.), stößt im Norden eine weitere, die Tonlampen, Vasen, verbrannte Tierknochen und eine runde Opfergrube enthielt. Ganz neu und überraschend ist ferner ein in vorigem Sommer gemachter Fund, den Pernier im nächsten Hefte der vorzüglichen neuen Zeitschrift Ausonia veröffentlicht: eine runde Tonplatte, beiderseits mit einer langen, spiralförmig angeordneten Inschrift in altkretischer Bilderschrift beschrieben, oder vielmehr bedruckt; denn für jedes Zeichen — es sind deren über 100! — hatte man einen eigenen kleinen Stempel, eine Drucktype, die in den weichen Ton eingedrückt wurde.[1] Der aller Wahrscheinlichkeit nach sacrale Text ist leider ebensowenig entziffert wie die übrigen altkretischen Hieroglyphen; aber dieses einzigartige Monument ist auch so von ungeheurer Bedeutung für die Schätzung 'minoischer' Kultur, die uns immer von neuem durch ihre hohe Blüte überrascht.

Dies gilt auch von den jüngsten amerikanischen Ausgrabungen auf Kreta, oder genauer auf den kleinen Felseneilanden Pseira und Mochlos, die in und östlich neben der Mirabello-Bucht liegen. Auf beiden hat Seager, wie oben erwähnt, frühminoische Nekropolen gefunden; die von Mochlos sind besonders reich an Schmuck und Steingefäßen; am merkwürdigsten aber sind goldene Bänder mit getriebenen Augen, die offenbar den Toten um das Gesicht gelegt werden sollten, um das Unheil von ihren Augen abzuhalten.

In der mittelminoischen Blütezeit, als jeder kleinste Landeplatz an der unwirtlichen Nordküste Kretas wertvoll war, ist

---

[1] [S. unten S. 413. Redaktionsnote.]

dann auf dem öden, wasserlosen Felsen von Pseira (der nur 2 km lang und 1 km breit ist) ein blühendes Städtchen erstanden, an einer engen, gegen den Nordwind geschützten Hafenbucht, der einzigen in diesen Gewässern. Das Städtchen blüht und vergeht mit Kretas Seeherrschaft, die bald nach der Mitte des II. Jahrtausends gebrochen wird; die Häuser erheben sich in Terrassen auf dem steilen Felsabhang über dem Hafen. Sie und die zugehörigen Gräber enthielten wunderbare Steingefäße und -Lampen, sehr schöne Tonvasen (deren eine mit Stierköpfen und Doppelbeilen verziert ist, den bekannten Symbolen des kretischen Himmelsgottes, vgl. Archiv VII 123 ff.); ferner besonders lebendig modellierte tönerne Stiere und ein bemaltes Stuckrelief einer prächtig gekleideten Dame, wohl von einem der Hofmaler von Knosos (vgl. Arch. Anz. 1907, 125 f.; Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1907, 291).

Auch auf Mochlos gab es in jener Blütezeit ein Städtchen, das Seager zum Teil bereits ausgegraben hat. Den Hauptfund bildet ein Goldring mit einer höchst merkwürdigen religiösen Darstellung: in einem als Seeungeheuer mit Fischschwanz und Pferdekopf gebildeten Schiffe sitzt eine Frau; links am Strande glaubt man einen Altar und einen (heiligen) Baum zu erkennen (vgl. Bulletin de l'Art Anc. et. Mod. 1908, 254).

Für die 'mykenische' Kultur des eigentlichen Griechenlands haben die letzten zwei Jahre unsere Kenntnis bedeutend erweitert, indem der Westen nun auch in den Kreis dieser Kultur gezogen ist. Auf Kephallonia, wo schon vor Jahren mykenische Vasen gefunden wurden (Revue archéol. 1900, 128), hat Kavvadias im vergangenen Sommer eine ganze Nekropole jungmykenischer Felsengräber entdeckt, die fast alle unberührt waren. In der unregelmäßig kammer- und kuppelförmigen Gestalt, mit dem langen, schmalen Dromos ähneln sie den sogenannten Volksgräbern von Mykenae. Aber die Leichen sind allesamt, in liegender Hockstellung, in Gruben beigesetzt,

welche den Boden der Kammern oft ganz ausfüllen (bis zu 12—15 Gruben in einer Kammer): war auf dem Boden kein Platz mehr, so trieb man Nischen in das weiche Gestein der Seitenwände. Der Hausrat der Toten ist ärmlich, genügt jedoch, um diese so interessante Nekropole in jungmykenische Zeit zu verweisen. Der altertümliche Ritus der Bestattung in Hockstellung hat sich hier offenbar länger gehalten als im rascher fortschreitenden Osten von Hellas.

Die Totengrube im Kuppelgrab ist ja in den älteren Kuppelgräbern häufig. Sie ist von neuem konstatiert in drei wichtigen Grüften dieser Periode, die Doerpfeld beim Dorfe Kakovatos entdeckt hat, zwischen Samikon und Lepreon, eine halbe Tagereise südlich von Olympia, wo nach Strabon die *Ὁμηρικώτεροι* das Pylos des Nestor ansetzten. Von der mykenischen Burg sind nur geringe Reste erhalten, die drei Kuppelgräber vor dem Eingang zu jener waren zwar ausgeraubt und zerstört, bieten aber doch wertvolle Aufschlüsse. Vgl. die Publikation Doerpfelds, Athen. Mitteil. 1908, 295, der im nächsten Bande die Behandlung der Einzelfunde durch Kurt Müller folgen wird. Es waren große Grüfte (9—12 m im Durchmesser), einst voll von Schätzen, wie die verstümmelten Reste (Goldschmuck, Perlen und Schieber von Halsbändern aus Halbedelsteinen und Bernstein; gravierte und geschnitzte Elfenbeingeräte; kleine Brocken eingelegter Dolchklingen u. a.) beweisen. Die außerordentliche Menge des sonst in Griechenland so seltenen Bernsteins läßt vermuten, daß der Handelsweg von der Ostsee aufs Adriatische Meer mündete. Pylos ist ja die erste reiche mykenische Nekropole an diesem Meere. Anderseits ist direkter Verkehr mit Kreta durch eine Reihe prächtiger großer Vasen bezeugt, die Evans' 'Palace Style' angehören und vermutlich aus Knosos selbst stammen.

Sehr viel einfacher als die Gräber von Pylos sind zwei Grabbezirke, die Doerpfeld auf Leukas aufgedeckt hat, in der Ebene von Nidri, wo er die homerische Stadt Ithaka

ansetzt. Während jene Kuppelgräber durchaus denen der Argolis und Lakoniens entsprechen, ähneln die leukadischen den Schachtgräbern von Mykenae: es sind Umfriedungen aus hochkantigen Steinplatten, die Schachtgräber umschließen. Die Leichen, als liegende Hocker bestattet, besaßen nur ärmlichen Hausrat. Eine ganz eigenartige Lanzenspitze und die Formen der monochromen Tongefäße finden ihre genauen Parallelen einmal in den Gräbern von Dimini (s. oben S. 358), anderseits in den mykenischen Schachtgräbern. Ihre Bedeutung für die prähistorische Chronologie des westlichen Griechenlands ist daher sehr groß. Vgl. Doerpfeld, Vierter Brief über Leukas-Ithaka 10.

Hier müssen auch die Tiefgrabungen Doerpfelds im Heiligtum von Olympia angereiht werden (Athen. Mitteil. 1908, 183). Unter dem Heraion und Pelopion sowie zwischen diesen und dem Metroon liegen Reste von ärmlichen Steinhäusern, deren einige, rechteckig mit runder Apsis, den Urtypus des olympischen Buleuterion darstellen. Steingerät und prähistorische Vasen weisen diese Häuser sicher ins II. Jahrtausend, wenn nicht noch höher hinauf. Es fehlt aber alles Mykenische, und die ältesten tönernen und bronzenen Weihgeschenke finden sich in jener tiefsten Schicht nicht; wir wissen noch nicht, wann aus dem prähistorischen Dorfe ein Heiligtum wurde, ob nicht zwischen beiden ein Bruch der Kontinuität vorliegt (vgl. auch Arch. Anz. 1908, 127). Die Fortsetzung der Grabungen wird hoffentlich diese verwickelte Frage klären. Wir werden gleich sehen, daß andere wichtige Heiligtümer, wie das Spartanische Artemision und die neugefundenen kretischen, erst in nachmykenischer Zeit angelegt sind.

II. Funde archaischer und späterer Zeit

Über die großen archaisch griechischen Kultstätten haben die Ausgrabungen der letzten zwei Jahre reiche neue Aufschlüsse geboten — die wichtigsten in dem bisher so wenig

bekannten Sparta. Dort hat die Englische Schule unter Bosanquet und Dawkins den Bezirk der Artemis Orthia freigelegt, den Schauplatz des grausamen *καρτερίας ἀγών*, dessen Schilderung uns Philostrat (v. Apoll. VI 20) bewahrt hat. Vgl. die Berichte im British School Annual XII und XIII. In ältester Zeit lag hier, dicht am Ufer des Eurotas, ein bescheidener Tempel, dessen geringe Reste erst in diesem Sommer ausgegraben wurden. Vor dem Tempel war ein gepflasterter Platz angelegt, auf dem sich ein Altar erhob. Diese Anlage scheint in die ersten Jahrhunderte des ersten Jahrtausends hinaufzureichen: die mit vorbildlicher Sorgfalt beobachtete Schichtung des Schuttes ergibt als Ältestes 'geometrische' Ware, dagegen nichts 'Mykenisches', mit Ausnahme einer ganz vereinzelten Gemme. Demnach darf man die Anlage des Heiligtums nach der dorischen Wanderung ansetzen. Über der rein 'geometrischen' folgt eine besonders reiche Übergangsschicht, die durch sogenannte protokorinthische Vasen dem VIII./VII. Jahrhundert zugewiesen wird, darüber endlich eine 'orientalisierende' Schicht, die korinthische und ähnliche Ware enthält. Im VIII. Jahrhundert scheint der Altar erneuert worden zu sein; der Tempel bleibt bis in die Mitte des VI. bestehen, dann wird daneben ein größerer, aber immer noch bescheidener Bau — ein templum in antis aus Poros — errichtet. Wie in fast allen griechischen Heiligtümern darf zwar das Haus, nicht aber der Altar der Gottheit verlegt werden: so finden wir im Temenos der Artemis Orthia über dem ältesten den Altar des VIII. Jahrhunderts, darüber wiederum einen archaischen, einen jüngeren und endlich einen aus römischer Zeit. Im II. Jahrhundert, wohl 178 v. Chr., als die lykurgische Verfassung erneuert ward, hat man den Tempel repariert, wie gestempelte Dachziegel beweisen. So blieb er bis ans Ende des Altertums; denn zu Anfang des III. Jahrhunderts n. Chr. legte man um Tempel und Altar einen theaterähnlichen Backsteinbau, als Zuschauerraum für jene grausamen Agone der Knaben: viel-

leicht das späteste monumentale Bauwerk an einer griechischen Kultstätte.

Die Funde aus den tiefsten Schichten sind geradezu zahllos: viele Tausende kleiner Votive aus Blei, Götter und Menschen, Tiere, Geräte, Kränze, die in ganzen Haufen um die ältesten Altäre geschichtet waren; archaische Bronzen wie die von Olympia und anderen Heiligtümern genugsam bekannten ('geometrische' Pferdchen und Vögel, Nadeln, Fibeln, kleine Doppelbeile usw.); ziemlich viel Bernstein, zu Fibeln und Einlagen verwandt; zahlreiche Vasenscherben; ägyptische Scarabäen und Figürchen aus Fayence, leider ohne fest datierbare Inschriften; besonders schöne und reiche Arbeiten aus Elfenbein, meist aus der Übergangsschicht (VIII./VII. Jahrhundert). Darunter ragen eine Reihe interessanter Platten von Fibeln hervor (teils bloß geometrisch verziert, teils mit figürlichen Reliefs: geflügelte Artemis zwei Adler haltend, ein geflügelter Gott mit denselben, Perseus die Gorgone tötend), dann sehr schöne Spiegel, Kämme, Statuetten u. ä. Die beiden Hauptstücke sind ein Relief mit der Darstellung eines Toten auf der Bahre, im Kreise der Trauernden, und ein noch größeres, mit Weihinschrift an ϝορθαίαι, auf dem ein Kriegsschiff mit voller Bemannung erscheint (links nimmt einer der Mitfahrenden von einer Frau Abschied, rechts fängt ein Fischer gerade einen Fisch: Brit. Sch. Ann. XIII Tf. 4). Der Stil dieser Elfenbeinarbeiten wechselt: teils sind sie Import, teils einheimische Arbeit. Die jüngsten wird man der Wende des VII. und VI. Jahrhunderts zuschreiben dürfen.

Diesem Heiligtum ganz eigentümlich sind endlich die sonderbaren tönernen Masken (Brit. Sch. Ann. XII 338 ff.); teils realistisch, teils grotesk karikiert, werden sie Nachbildungen wirklicher Masken sein, die man bei festlichen Aufführungen zu Ehren der Göttin trug. Da sie zum größten Teile dem VI./V. Jahrhundert angehören, geben sie uns einen ungeahnten Einblick in die Anfänge der Bühnen-

tracht und bilden die wichtigste Gruppe der spartanischen Anatheme.

Während die älteren Schichten durch die Nivellierung des Temenos, bei der Anlage des neueren Tempels (Mitte des VI. Jahrhunderts), begraben und erhalten worden sind, hat die fortgesetzte Benutzung des Platzes uns nur wenige Reste jüngerer Zeit bewahrt: einige archaische Steinreliefs, unbedeutende Kleinfunde, und, aus ganz später Zeit (frührömisch bis Aurelian), Weihinschriften von den Knabenwettkämpfen (Brit. Sch. Ann. XII 352 ff., XIII 182 ff.). Sie tragen häufig eine eiserne Sichel in den Stein eingelegt. Der Sinn dieses merkwürdigen Siegespreises bleibt leider dunkel, seinen Namen, *δρεπάνη*, lehren die Inschriften; vgl. ein Isisfest *ὁ λεγόμενος δρεπαν<ίας>*, bei Lydus de mens. p. 166, 18 Wuensch (nach freundlicher Mitteilung des Herausgebers).

Ebenso alt, wenn nicht noch etwas älter als das Heiligtum der Artemis Orthia, war das der Athena Chalkioikos, in dem König Pausanias den Hungertod erlitt. Seine leider ganz zerstörten Reste sind von Dickins ausgegraben (Brit. Sch. Ann. XIII 136 ff.). Auch diese Anlage ist nachmykenisch, wie die Funde lehren, und hat bis in constantinische Zeit bestanden. Von dem Tempelchen (*οἴκημα* nennt es Thukydides) ist fast nichts erhalten, von den Einzelfunden ist eine besonders schöne panathenäische Amphora (Taf. V) aus der 2. Hälfte des VI. Jahrhunderts zu erwähnen (auch noch Fragmente andrer solcher attischer Preisvasen, die ja für Athena besonders geeignete Weihgeschenke waren), ferner ein paar gute Bronzen des angehenden V. Jahrhunderts, einige Bleifigürchen und ein eisernes Doppelbeil. Endlich ist hier auch ein großer neuer Block der bekannten Siegesinschrift des Damonon (Roehl, Inscr. Graec. Antiqu. 79) gefunden worden, die ja der Athena Poliuchos — so, nicht Chalkioikos heißt sie in der älteren Zeit — geweiht war (Tillyard, Brit. Sch. Ann. XIII 174).

Endlich ist an der Straße nach Megalopolis, etwa einen Kilometer nördlich von der antiken Stadt Sparta, ein kleines archaisches Temenos aufgedeckt worden, vielleicht das von Pausanias erwähnte Achilleion, das im VII./VI. Jahrhundert geblüht hat, wie viele Tausende archaischer Miniaturväschen beweisen; auch Bleifigürchen fanden sich hier, sowie jüngere Weihegaben bis ins II. Jahrhundert v. Chr. (Dickins, Brit. Sch. Ann. XIII 169 ff.).

Die spartanischen Ausgrabungen gewinnen noch größere Bedeutung durch die archaischen Funde vom größten und heiligsten aller Artemisia, dem von Ephesos. Diese sind jüngst in einer prächtigen großen Publikation des Britischen Museums zusammengefaßt worden (Hogarth, Excavations at Ephesus, The Archaic Artemisia). Die ungemein schwierigen Ausgrabungen Hogarths haben ergeben, daß sich unter dem Tempel des Kroisos drei ältere Schichten befinden: A) eine Kultbasis auf einem gepflasterten Hofe (mit Altar?), B) die Basis vergrößert und von einer kleinen Tempelcella überdeckt, C) neue Vergrößerung, durch die der Tempel schon stattliche Abmessungen (31 : 15,50 m) erreicht. Diese drei Stadien stimmen gut zur literarischen Tradition, die von einem ältesten Temenos mit heiligen Bäumen, einem ersten Tempel des Chersiphron und Metagenes, einem jüngeren des Theodoros von Samos berichtet. Nach den Funden würde die älteste Anlage (A) an den Anfang des I. Jahrtausends hinaufreichen[1], im VII. Jahrhundert etwa zerstört sein, vielleicht durch den Einfall der Kimmerier (um 660); der erste Tempel (B) könnte sehr wohl der vom Tyrannen Lygdamis von Naxos als Sühne seines Verrats erbaute sein.

Die große Basis bleibt der Mittelpunkt des Heiligtums, die Hauptachsen des Tempels des Kroisos schneiden sich in

[1] Hogarth setzt die Anlage und den Beginn des Kults um 700 an; mir scheinen die vielen 'mykenischen' Anklänge in den Ornamenten der Goldsachen ein viel höheres Datum zu fordern, wenngleich bisher nur eine geometrische Scherbe gefunden ist.

ihr. Sie barg auch einen reichen Schatz archaischer Schmucksachen (gegen 800), ein Depot von Weihgeschenken etwa des IX./VII. Jahrhunderts, das vielleicht in der Kimmerier-Not versteckt und dann vergessen wurde. Der Schatz scheint mir zu reich und zu wenig gleichartig, als daß er, wie Hogarth meint, bei der Grundsteinlegung vergraben sein könnte. Rings um die Basis und im ganzen Bereich der älteren Tempel (B und C) waren die Funde an kleinen Weihgeschenken reich, außerhalb jenes Bereichs fehlen sie fast ganz. 87 der ältesten archaischen Elektronmünzen, z. T. noch ohne Prägung, waren in kleinen 'Schätzen' vereinigt (Taf. I, II). Der reiche Frauenschmuck, aus Gold, Elektron, Silber (Taf. III—XII) umfaßt zahlreiche dünne Plättchen mit gestanzten Ornamenten, unter denen mehrfach mykenische Motive auffallen[1]; Perlen und Schieber von Halsketten, z. T. mit figürlichen Typen, spiralförmige Ohrringe, Nadeln, Fibeln, unter denen besonders einige fein gearbeitete Bienen erscheinen. Die Biene ist ja von ephesischen Münzen als heiliges Tier der Göttin bekannt. Das Doppelbeil, das als heiliges Symbol nicht nur dem Zeus gehört, findet sich hier wie im spartanischen Artemision, als Ornament verwendet, und auch in Miniaturexemplaren auf seinem Stiel (Taf. V 34).

Aus Bronze fand Hogarth zahlreiche Geräte (Fibeln Ringe usw.), einige Falken und auch ein paar Frauenstatuetten (die beste Taf. 14). Bleifigürchen und -Kränze entsprechen den spartanischen, ebenso die Bernsteinarbeiten und die reichen und schönen Elfenbeinschnitzereien: Siegel, Fibeln, Räder, Nadeln, eine Schale, ein Kamm; Tierfiguren, stehende weibliche Statuetten, von denen eine nackt, die anderen langgewandet sind. Das Prachtstück der Serie (Taf. XXI, XXII) eine Priesterin (?) mit Kanne und Schale, trägt auf dem Haupte

[1] Besonders wichtig ist dafür Taf. III 10: ein Mann zwischen zwei Löwendämonen, ganz im Stil der spätmykenischen Funde von Kypros, die noch über die Wende des II. und I. Jahrtausends herabreichen mögen.

einen hohen Stab, den ein Falke auf einer Kugel krönt. Ist es das obere Ende eines Zepters? Der Stil ist der beste archaisch griechische. Dagegen gemahnt an die kyprische Mischkunst des VIII./VII. Jahrhunderts eine sonderbare langgewandete Figur mit hohem Hut und einer großen Halskette (Taf. XXI 2). Da ihr Geschlecht unsicher, ihre Gesichtszüge sonderbar weich und fett sind, hält sie Hogarth für einen Megabyzos, wie die Eunuchen-Hohenpriester in Ephesos hießen. An diesen aller griechischen Religion fremden, orientalischen Priestertypus gemahnt ja wohl der orientalische Stil der Figur, aber beweisen kann das singuläre Stück die ansprechende Deutung um so weniger, als es ja ganz gut kyprischen Ursprungs sein mag.

Die Vasenscherben (geometrische, protokorinthische, korinthische, milesische, 'lesbischer Bucchero') bieten die Grundlage der Datierung dieser kostbaren Funde (IX.—VII. Jahrhund.), während die ägyptischen Skarabäen leider hier wieder versagen. Mykenische Vasen fehlen gänzlich und kaum zufällig.

Die schönen Schmucksachen und Elfenbeinarbeiten entsprechen den rhodischen des VIII./VII. Jahrhunderts aufs genaueste. Auch die Elfenbeinschnitzereien aus Nimrud in Assyrien zieht Hogarth mit Recht zum Vergleich heran.

Die Grabung hat auch eine Reihe neuer Fragmente vom Tempel des Kroisos ergeben, die nur leider elend verstümmelt sind. Die herrliche ionische Architektur ist auf den Tafeln des Atlas rekonstruiert; natürlich bleibt dabei einiges hypothetisch. Die Darstellungen der reliefgeschmückten Sima sind aufs Traurigste zertrümmert. Hogarth schreibt der Anlage dieses Tempels eine Rechnungsurkunde aus der Mitte des VI. Jahrhunderts zu, die auf einer Silberplatte eingegraben ist: eines der wichtigsten altionischen Schriftdenkmale und zugleich die älteste bisher bekannte Urkunde dieser Art.

Von Funden jüngerer Zeit sind einige Terrakotten einer sitzenden Mutter mit Kind bemerkenswert, wenn ich sie auch

nicht mit Hogarth für Nachbildungen des Kultbildes der Artemis halten kann. Von diesem gewinnen wir überhaupt keine sichere Vorstellung: nicht nur fehlt die monströse, erst seit dem II. Jahrhundert v. Chr. auf Münzen nachweisbare 'ephesische' Artemis mit den vielen Brüsten; auch die *πότνια θηρῶν*, die tierbändigende, sog. 'persische' Artemis, die in Rhodos z. B. nicht selten ist, erscheint in Ephesos fast nie. Und die langgewandeten stehenden Frauen können ebensogut Priesterinnen oder Abbilder der Weihenden sein.

Im Grunde ist es ja in Sparta, in Olympia, in der Zeusgrotte auf dem Ida ebenso. An den wenigsten archaischen Kultstätten finden sich sichere Nachbildungen des Kultbildes unter den Weihgeschenken. Eine Ausnahme bilden die zahlreichen Terrakotten der Heraien von Argos und Tiryns, und wohl auch der Akropolis von Athen (vgl. Frickenhaus, Athen. Mitteil. 1908, 17). Man wird sich fragen müssen, ob es in den ältesten Zeiten, im IX.—VII. Jahrhundert, denn überall menschengestaltete Götterbilder gegeben hat, ob nicht bisweilen der anikonische Kult sich noch länger erhalten konnte. Dafür sprächen manche Argumente. Und den anikonischen Kult des IX./VIII. Jahrhunderts bezeugt neuerdings auch eine 'Dipylon'-Scherbe in Athen (vom Kynosarges: Droop, Brit. Sch. Ann. XII 82): zwischen zwei sitzenden Gestalten mit Spinnrocken (?)[1] stehen auf einem Altar ein kegelförmiger Baitylos und ein großer böotischer Schild, ein Palladion, genau wie auf der bekannten Steintafel aus Mykenai (*'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 10).

Anders in Kreta: dort hat Pernier auf der Paßhöhe zwischen Candia und Gortyn, bei Prinià, zwei archaische Tempel entdeckt; der eine bestand nur aus Pronaos und Cella, in deren Mitte eine rechteckige Opfergrube, voll verbrannter Tierknochen, mit Steinen ausgelegt war. Daneben liegen zwei

[1] Die linke Figur ist fast ganz zerstört, doch scheint sie, wie auf so vielen Dipylonvasen, der rechten symmetrisch gewesen zu sein.

Säulenbasen noch in situ. Der zweite Tempel besaß auch einen Opisthodomos, aber in der Cella nur eine Säulenbasis (oder einen Altar?). Vgl. Pernier, in der Florentiner Wochenschrift Marzocco 1908, Nr. 33; Dawkins, JHS. XXVIII 1908, 329. In beiden Tempeln bilden die zahlreichen Scherben großer reliefgeschmückter Pithoi des VIII./VII. Jahrhunderts einen terminus ante quem, geometrische Scherben unter den Tempeln einen ebenso wertvollen terminus post quem. Spätestens im VII., eher schon im VIII. Jahrhundert müßten diese Gotteshäuser, die ältesten bisher auf Kreta entdeckten, angelegt sein. Von dem ersten besitzen wir auch noch Porosplatten mit höchst altertümlichen Reliefs (gewappnete Reiter in langem Zuge nach links), die einem Fries oder einer Sima angehörten; ferner Reste dreier Statuen von Poros, deren eine wenigstens sicher ein Kultbild gewesen zu sein scheint: eine thronende Göttin in reich gesticktem Gewande (Rosetten- und Tierstreifen), in der steifen Stellung der Statuen vom heiligen Wege bei Milet; auf dem Kopfe trägt sie den Polos, die Füße ruhten auf einem Schemel, der wie der Thron selbst mit Tierfriesen (und einer tierbändigenden Göttin) in flachem Relief verziert ist. Vgl. Pernier, Bollett. d'Arte 1907, nr. 8; Archaeol. Anz. 1908, 124. Die Bedeutung dieser Werke, welche den Funden der Idaeischen Zeusgrotte und des Diktaeischen Zeustempels (Brit. School Ann. XI 298) auf Kreta entsprechen, ist gleich groß für die altgriechische Kultgeschichte und für die Würdigung jener bisher für uns mythischen Kunst, die sich an die Schule der kretischen 'Daedaliden' knüpft. Noch älterer Zeit, etwa dem XI./X. Jahrhundert, gehören einige 'geometrische' Vasen an, die Evans in zwei Kuppelgräbern bei Knosos gefunden hat (Archaeol. Anz. 1908, 122): eines dieser, in ihrer schwarzen und roten Bemalung ganz eigenartigen Gefäße, trägt die Bilder eines gewappneten Gottes und einer Göttin auf niederen Basen, die älteste Darstellung altgriechischer Götterstatuen, die wir bisher kennen.

In etwas jüngere, aber noch hoch archaische Zeit weisen die ungemein wichtigen Funde, die Staïs auf der Terrasse des Tempels von Sunion gemacht hat: dort waren, wie auf der Akropolis von Athen, die Trümmer alter Weihgeschenke als Bauschutt zur Planierung des Felsbodens verwendet worden, als man den Marmortempel baute. Außer Kleinfunden etwa des VIII.—VI. Jahrhunderts, unter denen ägyptische Skarabäen und Statuetten aus Fayence besonders wichtig sind, hat uns dieser 'Perserschutt' ein paar marmorne Kolossalstatuen geschenkt, die wohl als Hüter vor dem Eingang des alten Tempels standen: zwei riesige nackte Jünglinge im bekannten Schema der 'Apollines', aber mit vielen ganz individuellen Zügen. Vielleicht sind es die Dioskuren — jedenfalls nach ihrer Größe keine Sterblichen. Der eine, im athenischen Nationalmuseum aufgestellte, ist jetzt bei Déonna, Les Apollons 1908, 137 abgebildet. Archaische Tempelruinen sind auch bei Tegea und im Heiligtum des Apollon Koropaios bei Pagasai aufgedeckt worden; ebenso hat Kuruniotis unter dem Tempel von Bassae (Phigalia) kleine Weihgeschenke archaischer Zeit (VII./VI. Jahrhundert) gefunden. Auf Delos hat die französische Schule unter Holleaux' Leitung das Temenos des Apollon bis auf den gewachsenen Boden ausgegraben, und höchst wertvolle Aufschlüsse erzielt. Zu unterst lag ein ärmliches 'mykenisches' Dorf, das aber nicht in direkter Beziehung zum späteren Heiligtum zu stehen scheint. Indessen ist ein gleichzeitiges Grab als Heroon erhalten geblieben und hat auch die Reinigung der Insel von alten Gräbern (421 v. Chr.) überdauert. Vielleicht ist es das von den Schriftstellern erwähnte der 'hyperboreischen Jungfrauen'. Von den drei Tempeln klassischer Zeit ist der älteste der *νεὼς ὁ πώρινος* der delischen Urkunden, in dem die vergoldete Holzstatue des Tektaios und Angelion stand. Südlich von ihm liegt der schöne Marmortempel, den die Athener im V. Jahrhundert erbauten, *νεὼς ὁ Ἀθηναίων* der Amphiktyonendekrete: er hieß nach der Be-

freiung von Delos *νεὼς οὗ τὰ ἑπτὰ* (sc. *ἀγάλματα*), und die große halbrunde Basis dieser sieben Kultbilder — wir wissen leider nicht, welche Götter sie darstellten — ist noch erhalten. Die Statuen der Giebel sind verloren, aber die Akroterien, wenn auch arg verstümmelt, waren längst bekannt (Bull. Corr. Hell. 1879, 515; Archaeol. Zeitg. 1882, 335): auf den vier Ecken des Daches standen Niken, auf dem First vorne zwischen zwei fliehenden Nymphen Boreas die Oreithyia, hinten Eos den Kephalos entführend.

Südlich von dem athenischen Bau folgt dann der große Haupttempel des IV. Jahrhunderts, der bis in die Spätzeit der Mittelpunkt des Kultes blieb. Im Osten sind nun auch die dürftigen Reste der fünf Schatzhäuser ganz freigelegt und zwei ältere Mauerzüge verfolgt worden, welche die allmähliche Erweiterung des Temenos bezeugen (Holleaux, Comptes rendus de l'Acad. 1907, 335. 1908, 163; Archaeol. Anz. 1908, 142; Dawkins, Journ. Hell. Stud. 1908, 330).

Außerhalb des Temenos, aber dicht an seinem nordöstlichen Ende lag ein kleines Heiligtum, dessen Inhaber durch eine Statue des thronenden Dionysos, ein Relief desselben Gottes und zwei Silenstatuen sicher bezeugt ist. Die wichtigsten Funde waren große Phalloi, vier aus Marmor, ein älterer aus Lava. Der bei weitem größte und schönste steht auf einer mit Reliefs geschmückten Basis (Hahn mit Phallos an Stelle des Kopfes, Dionysos mit Mänade, Silen und Pan): ein Karystios hat diesen Riesenphallos im IV./III. Jahrhundert geweiht. Wir gewinnen damit einen erwünschten monumentalen Beleg für die in delischen Rechnungsurkunden erwähnten *φαλλοί* (Bull. Corr. Hell. 1903, 78, 1905, 459). Vgl. Bizard, Leroux, Bulard, ebenda 1907, 498ff.

Nördlich vom Temenos ist der schon 1885 von Homolle entdeckte dorische Tempel nun ganz freigelegt worden: es ist ein höchst sorgfältiger Bau des IV./III. Jahrhunderts, in dem Leroux das Asklepieion vermutet. Allerdings ist der jugend-

liche Kopf des kolossalen Kultbildes unbärtig, aber sein Stil gemahnt an Skopas, dessen bartlosen Asklepios Pausanias VIII 28, 1 bezeugt. — Noch weiter nordwärts, beim Heiligen See, sind auf einer Terrasse eine Reihe kolossaler, archaischer Löwenstatuen gefunden worden, deren Stil und Zeit etwa der Sphinx der Naxier in Delphi entsprechen: sie mögen gleicher Herkunft sein. Stammte doch auch der Apollonkoloß, dessen Basis und Trümmer im Temenos liegen, aus Naxos. Vgl. Leroux, Revue de l'Art anc. et mod. 1908, 177.

In Korinth hat die amerikanische Schule unter Hills Leitung eine sehr merkwürdige Orakelstätte aufgedeckt. Die Ruinen des kleinen Tempels mit halbrunder Apsis tragen durchaus archaischen Charakter. In der Nähe lief ein antiker Weg, an den der Peribolos des Tempels grenzte. Ein Teil dieser Umfassungsmauer hat einen Fries von Metopen und Triglyphen; eine Inschrift verbot bei acht Drachmen Strafe, an diese Stelle näher heranzutreten, nicht ohne Grund: denn eine der Metopen bildet die Tür zu einem engen Gang, der unter das Pflaster des Tempels führt. Ein trichterförmiges Loch in diesem Pflaster erlaubte den Priestern, ungesehen die Orakel der Gottheit aus der Tiefe erschallen zu lassen.

Die Ausgrabung des Amyklaion südlich von Sparta, durch Furtwänglers Tod jäh unterbrochen, wird von der Griechischen Archaeologischen Gesellschaft ihm zum Andenken vollendet. Leider sind von dem berühmten monumentalen Thron des Apollo, den Bathykles von Magnesia geschaffen, nur wenige aber doch sehr bedeutsame Reste gefunden worden.

In Epidauros hat Kavvadias in vorbildlicher Weise die Erforschung des Asklepios-Heiligtums fortgesetzt. Dank sorgsamen Rekonstruktions-Arbeiten kennen wir nun aufs Genaueste den Aufbau des Asklepios- und des Artemis-Tempels, vor allem aber der Tholos, die nun erst in allen ihren Teilen klar verständlich wird. Freilich, der Zweck des herrlichen Werkes Polyklets des Jüngeren bleibt ebenso rätselhaft wie

der seiner älteren Schwester im Bezirk der Athena Pronaia zu Delphi (Homolle, Revue de l'Art Ancien et mod. 1901, 365; eine neue Deutung schlägt Thiersch vor, Zeitschr. f. Gesch. d. Archit. II 27 ff. 67 ff.) oder des Philippeions von Olympia. Zwei andere, außerhalb des Temenos des Asklepios gelegene Tempel, die Kavvadias ausgegraben und der Aphrodite und Themis zugewiesen hat, sind dem der Artemis ganz entsprechend: dorische Prostyloi mit sechs Säulen in der Front, in der Cella längs dreier Wände ionische Säulen. Diese Bauten werden von demselben Architekten, etwa 370—330 v. Chr., errichtet sein. Vgl. Kavvadias, *Πρακτικά* 1906, 91 ff. Archäol. Anz. 1908, 139.

Eine sehr verdienstvolle Rekonstruktionsarbeit haben Griechenland und England, Kuruniotis und Dickins vereint in Lykosura geleistet: die große Kultgruppe des Damophon von Messene, die hier im Heiligtum der Despoina stand, ist in einem neu erbauten Lokalmuseum aus ihren traurig verstümmelten Resten erstanden, in allen Hauptsachen gesichert. Auf dem Throne in der Mitte sitzen Demeter, die Fackel in der Rechten, den linken Arm um der Tochter Schulter gelegt, und Despoina, in dünnem Chiton und reich gesticktem Himation, dessen Saum die bekannten merkwürdigen Tänzerinnen mit Tierköpfen trägt, die späten Nachkommen uralter Tiertänze. Die Göttin hielt in der erhobenen Linken ein Zepter, auf dem Schoße eine Ciste. Neben ihr stand Anytos im Panzer, die Lanze aufstützend, neben Demeter Artemis, mit Tierfell und Mantel über dem kurzen Chiton, in der Rechten die Fackel, die Linke von einer Schlange umwunden; zu ihren Füßen ein kleiner Hund. Die Gruppe bestand keineswegs aus einem kolossalen Marmorblock, wie Pausanias angibt; im Gegenteil lassen die vielen kleinen, mit Blei und Eisen verbundenen Panzerteile des Anytos auf einen Holzkern dieser Statue schließen. Seitdem wir Dickins eine sichere Datierung Damophons in den Anfang des II. Jahrhunderts v. Chr. verdanken, gewinnt die

neu erstandene Gruppe um so mehr an Bedeutung. Vgl. Dickins, Brit. School Ann. XII 109. XIII 357, Taf. 12—14; Archäol. Anz. 1908, 138.

Am Friedhof vor dem Dipylon in Athen haben, dank der steten Liberalität der griechischen Regierung, Brueckner und Skias gemeinsam eine kleine Grabung ausführen können; sie brachte klare Scheidung der Grabbezirke einzelner vornehmer Familien, vor allem aber die überraschende Erkenntnis, daß der antike Boden des V./IV. Jahrhunderts um 1—2 m tiefer lag als man bisher annahm. So standen die Grabreliefs hoch über dem Beschauer, und so erst gelangen sie zu voller künstlerischer Wirkung. Die allmähliche Entwickelung des wichtigsten athenischen Friedhofs wird nun auch klarer verständlich. Vgl. Brückner, Athen. Mitteil. XXXIII 1908, 193.

Die kunstgeschichtlich wichtigste Entdeckung ist Arvanitopullos bei Pagasai (Volo) gelungen. In der Füllung eines erweiterten Festungsturms lagen hier gegen 1000 Marmorstelen eines benachbarten Friedhofs geschichtet, die nicht Reliefs, sondern Gemälde trugen. Von diesen sind die meisten freilich längst geschwunden, aber auf vielen Stelen haben sich noch Reste der Malerei, auf mehr als zwanzig Zeichnung und Farbe in erstaunlicher Frische erhalten. Die Darstellungen entsprechen in Anordnung und Stimmung meist denen der attischen Grabreliefs: Aphrodisia auf der Kline, Aristokles auf dem Lehnstuhl, beide von ihren kleinen Sklaven begleitet; Kleon und Artemisia beim Totenmahle; Straton und ein zweiter Jüngling im Gespräch. Neu und ergreifend ist das Bild einer sterbenden Wöchnerin im Kreise ihrer Familie. Die ebenfalls nur gemalten, nicht geritzten Inschriften weisen ins IV.—II. Jahrhundert. Während wir bisher, außer den verblaßten attischen Stelen, die schon Roß beachtet und publiziert hat (Archäol. Aufs. I 40 Taf. I; von Rohden in Baumeisters Denkmälern II 867), an griechischer Malerei nichts besaßen, lehren uns nun die Schätze von Pagasai eine neue Kunstgattung

kennen, die zur großen Malerei in demselben Verhältnis steht wie die Grabreliefs zur zeitgenössischen Skulptur. Im Stile lassen sich die beiden schönen, von Vollgraff in Theben entdeckten Stelen aus schwarzem Marmor vergleichen (Bull. Corr. Hell. 1902 Taf. 7. 8), sowie der Grabstein des Metrodoros von Chios (Studniczka, Athen. Mitteil. XIII 1888, Taf 3): aber an diesen ist die ganze Zeichnung graviert, von Bemalung keine Spur mehr erhalten. Sie, wie die Stelen von Pagasai, sind Arbeiten provinzialer Handwerker, hinter denen man indessen bedeutendere Künstler ahnen mag. Vgl. Arvanitopullos, *'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1908, 1 ff. Taf. 1—4.

Aus römischer Zeit haben die letzten Jahre in Griechenland keinen Fund gebracht, der für Religion und Kultus besonders bedeutsam wäre. Um so reichlicher fließen die Quellen für die ältere Zeit, und sie versprechen für die Zukunft nicht minder wertvolle Schätze.

---

4 Zur neuesten Literatur über neutestamentliche Probleme

Von **H. Holtzmann** in Baden-Baden

„Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart": unter diesem Titel hat 1908 Johannes Weiß einen am 1. Juni zu Karlsruhe gehaltenen Vortrag veröffentlicht, der eine so allseitige und gründliche Orientierung auf diesem Gebiet gewährt und von so kompetentem Urteil zeugt, daß es uns nicht beifallen kann, im folgenden etwa damit in Konkurrenz treten zu wollen. Was wir beabsichtigen, beschränkt sich auf einige Streiflichter, die besonders aktuell gewordenen Problemen gelten und Gelegenheit bieten werden, einige Veröffentlichungen aus den Jahren 1906 bis 1908, die bei der Redaktion dieser Zeitschrift eingelaufen sind, nach ihrer Bedeutung für die Gesamtforschung zu würdigen (es sind dies die unter Angabe der betreffenden Verlagshandlungen genannten). Damit ist gegeben, daß Werke allgemeineren Inhaltes außer Betracht bleiben. Hier genüge es zu sagen, daß der die sogenannte Einleitung in das Neue Testament und die sogenannte Neutestamentliche Theologie ausmachende Stoff, wie ihn kürzlich das allerdings mit stumpfem kritischen Urteil geschriebene Werk von Bahrdt für wohlgesinnte Studenten zurecht gemacht hat, sachkundige und korrekte Behandlungen erfahren hat teils in gedrängtester, kurz angebundener Form bei Carl Clemen (in der Sammlung Göschen: „Die Entstehung des Neuen Testaments" 1906, „Die Entwickelung der christlichen Religion innerhalb des Neuen Testaments" 1908), teils in ausgiebigster Darstellung, die zugleich als Kunstwerk zu rühmen ist, bei A. Hausrath, Jesus und die neutestamentlichen Schriftsteller, Bd I, 1908.

Als kennzeichnend für die gegenwärtige Lage stellt Joh. Weiß mit Recht die Tatsache hin, daß die neutestamentliche Forschung aufgehört hat, eine spezielle Fachwissenschaft innerhalb der Theologie zu bilden. Nicht bloß nehmen auch Alttestamentler, Kirchenhistoriker und Systematiker daran teil, sondern vor allem ist es die Philologie, die hier vielfach in so entscheidender Weise eingreift, daß man meinen könnte, es liege das Heil der Zukunft geradezu in Ausschaltung der Theologie auf dem ganzen Arbeitsgebiet. Manche ihrer Vertreter machen auf Joh. Weiß einen Eindruck, „als ob die Forschung mit ihnen überhaupt erst beginne und sie berufen seien, die von allen guten Geistern verlassene neutestamentliche Theologie erst einmal die Anfänge wissenschaftlicher Methode zu lehren“. Mindestens ebenso sensationell wirkt es, wenn gleichzeitig nach belletristischem Votum die Stunde der Philologie selbst geschlagen haben soll. „Die Wissenschaft des nicht Wissenswerten“, unter diesem Kopfschütteln erregenden Titel hat ihr Ludwig Hatvany den Fehdehandschuh hingeworfen, ja sie wegen Überwiegens des historischen Gesichtspunktes über den ästhetischen und dadurch veranlaßter Vielwisserei und Stoffanhäufung schon zum alten Eisen geworfen. Freilich besteht das Verdienst dieser Veröffentlichung weniger in dem Alarm, darauf es ohne Zweifel abgesehen war, als darin, daß sie eine so geistvolle, überall den Kern der Sache treffende Entgegnung hervorgerufen hat, wie die Beilage der „Münchner Neuesten Nachrichten“ 1908, Nr. 77 sie von der Hand eines Meisters der angegriffenen Richtung, des Straßburger Philologen und Historikers Karl Johannes Neumann, gebracht hat. Nur als eine Methode der Geschichtswissenschaft lassen sich die textkritischen und exegetischen Sorgen der Philologie begreifen, und diese kann deshalb keinem anderen Ziele nachgehen als dem der Geschichte. Eben deshalb kann sie aber auch nicht mehr nach dem Programm einer ausschließlich „klassischen“ Philologie

die griechische Entwickelung etwa mit der Schlacht bei Chäronea als beendet ansehen, sondern sieht sich im Verlaufe des letzten Menschenalters je länger je unvermeidlicher auf jene die nachfolgenden Jahrhunderte kennzeichnende Durchdringung von Orient und Griechentum gewiesen, an die man bei dem jetzt nicht bloß auf Kathedern viel gehörten Namen „Hellenismus" denkt, und die überraschende Ausbeute an Papyri, Ostraka, Zauberbüchern und Inschriften, welche neuerdings der Orient, zumal Ägypten geliefert hat, halten die Forschung vollends in der Richtung auf die Jahrhunderte der römisch-griechischen Kulturwelt gespannt, so daß sich die klassische Philologie selbst jetzt vielfach vor neuen Fragestellungen befindlich sah.

Hier ist nun zugleich der Punkt gefunden, wo die geschichtlich arbeitende Philologie sich eng mit der geschichtlich arbeitenden Theologie auf einem interessanten Grenzgebiet berührt. Nachdem zuvor schon die Religion des zeitgenössischen Judentums, die apokalyptischen Schriften und in ihren ersten, vortalmudischen Ansätzen auch die rabbinische Schultheologie zur Deutung und Wertung der apostolischen Begriffswelt verwendet worden waren, konnten und mußten jetzt auch Sprache, Literatur und Weltanschauung des Hellenismus zu ihrem Rechte kommen. „Auch dem Studium des Christentums und der alten Kirche" — so lesen wir bei Neumann — „kommt diese neue, frische Bewegung zugute." Hat doch auch die theologische Forschung unter einer ähnlich mißgünstigen Beurteilung zu leiden wie die philologische, und als die „Wissenschaft von dem nicht Wissenswerten" gilt sie längst nicht etwa bloß bei der religiös analphabetischen Menge, sondern gerade in den sich gern als „positiv gläubig" fühlenden Kreisen. Wie dort gegen die geschichtliche Philologie das ästhetische, so wird hier das religiöse Empfinden gegen die historische Methode ins Feld geführt. Ganz speziell sind es die Sorgen und Mühen der sogenannten historisch-kritischen Einleitung in die biblischen Bücher, welche zum „nicht Wissenswerten" geschlagen werden,

weil sie angeblich nur dazu dienen sollen, jedes Interesse und Verständnis für das durchschlagende Wirken großer Persönlichkeiten, für die Produktivität und formgestaltende Macht des religiösen Geistes usw. lahmzulegen.

Einer noch empfindlicher wirkenden Ungunst erfreut sich selbst von seiten besonnener und sachkundiger Theologen die seit der Wende des Jahrhunderts immer bedeutsamer und erfolgreicher um sich greifende sogenannte religionsgeschichtliche Methode. Man befürchtet von ihr eine Nivellierung aller religiösen Werte, insonderheit Herabdrückung des Christentums auf den Rang einer neben so vielen anderen Religionen ganz und gar relativen Größe; seine Selbständigkeit und Originalität — sagt man — gehe über den aufgehäuften Parallelen verloren. Auf einer der letzten preußischen Generalsynoden hat der wirksame Wächter über die Heiligtümer der Orthodoxie, Stöcker, erklärt, die Kirche könne die religionsgeschichtliche Methode nicht ertragen, und nicht wenige Theologen von stramm reaktionärer Observanz haben ähnliche Gutachten verlauten lassen. Natürlich ohne Erfolg. Denn nachdem einmal die Unerläßlichkeit eines Rückgriffes auf die religiöse Vorstellungswelt des Spätjudentums, auf den allgemeinen Hintergrund der ganzen neutestamentlichen Gedankenwelt, fast allgemein anerkannt und damit die isolierte Ausnahmestellung des Neuen Testamentes aufgegeben war, wird überhaupt keine Grenzsperre gegenüber dem großen Gebiet der antiken Religiosität mehr aufrechtzuhalten sein. Gerade jene spätjüdischen Gedankenkreise verrieten ja immer deutlicher ihre nahe Verwandtschaft mit der babylonischen und persischen, mit der kleinasiatischen und ägyptischen Umwelt. Insonderheit an das Auftreten von Friedrich Delitzsch in Berlin knüpft sich die vielberufene Bibel-Babel-Debatte und weiterhin die selbst von positiven Theologen wie Alfred Jeremias vertretenen Ansprüche des sogenannten „Panbabylonismus". Aber noch unwiderstehlicher erwiesen sich die Wirkungen, an die wir schon mit Nennung

des anderen Schlagwortes „Hellenismus" erinnert haben. Hier haben Philologen wie E. Rohde, H. Usener, A. Dieterich, R. Reitzenstein, P. Wendland, E. Schwartz, W. Soltau, E. Wendling und andere so scharfe Streiflichter auf die neutestamentlichen Probleme geworfen, daß sich namentlich im Gebiet der neutestamentlichen Theologie eine Art von Umwertung der bestehenden Werte ankündigte. Aber daß Leben waltet in dieser modernen Theologie zeigt sich gerade darin zumeist, daß ihre neuesten Phasen fast durchweg zusammenhängen mit Wendungen, davon die benachbarten Gebiete betroffen wurden. So ist denn die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart unter Führung von Gunkel, Bousset, Heitmüller, Tröltsch, Weinel, A. Meyer und Joh. Weiß auf die neu eröffneten Wege eingetreten und haben namentlich auch die letzten Werke des kürzlich verstorbenen Otto Pfleiderer einen ausgiebigen Gebrauch von den Analogien und Parallelen gemacht, welche die neutestamentlichen Begriffe und Anschauungen mit dem religiösen Synkretismus der Zeit verbinden. Wir verweisen auf die vielgelesenen, jedem Gebildeten verständlichen, Bücher „Das Christusbild des urchristlichen Glaubens" (1903), „Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie" (1904), „Die Entstehung des Christentums" (1905, 2. Aufl. 1907), „Religion und Religionen" (1906), „Die Entwickelung des Christentums" (1907); die drei letztgenannten bei Lehmann in München.

Wie es das Geschick der ersten Entdeckerfreude zu sein pflegt, daß sie zunächst gern über das Ziel hinausschießt und die Grenzen des Erreichbaren verkennt, so hat gewiß auch der religionsgeschichtliche Eifer nicht selten das Beil zu weit, womöglich bis hinauf in den Mond geworfen. Es gibt Fälle, wo eine verführerische Ähnlichkeit namentlich von Legenden über Geburt und Versuchungen, über Untergang und Apotheose der religiösen Heroen den Gedanken an Abhängigkeit nahelegt, während es doch ganz natürlich ist, daß unter ähnlichen Vor-

aussetzungen der religiösen Vorstellungswelt und unter ähnlichen Bedingungen des Zeitbewußtseins verwandte Gedankengänge erzeugt werden und die gleichen Illusionen sich wiederholen. Stets eingedenk ist dieser Mahnung geblieben die mit umfassender Sachkenntnis geschriebene „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments“ von Carl Clemen (1909), eine höchst dankenswerte Zusammenstellung aller auf Abhängigkeit des Urchristentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen deutbaren Erscheinungen der Religionsgeschichte. Vor allem schwebt bis auf den heutigen Tag noch die Streitfrage bezüglich des Verhältnisses der evangelischen Sagenwelt zur indischen, insonderheit zur buddhistischen Legende, zuletzt 1904 im positiven Sinn und recht gründlich behandelt von G. A van den Bergh van Eysinga mit einem Nachwort von E. Kuhn. Weiterhin sind auch sämtliche sich mehr oder weniger entsprechende Züge der altindischen und der urchristlichen Tradition mit quellenmäßiger Genauigkeit zusammengestellt worden, so daß dem Leser das vollständige Material zur Vergleichung vorliegt, in dem 1906 bei E. Leroux in Paris erschienenen Werk „Les quatres évangiles. Matériaux pour servir à l'histoire des origines orientales du christianisme. Textes et documents publiés par A. Metzger et révisés par L. de Milloué“. Aber man tut gut, auf die negative oder wenigstens skeptische Stellung zu achten, welche nach Vorgang von Edmunds, Windisch und Jean Réville neuerdings noch F. Nicolardot in dem ausgezeichneten Buch „Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes“ dazu einnimmt: beiläufig gesagt, ein gründlicher Beitrag zur synoptischen Behandlung der Evangelien, wozu ein etwas schwieriges und knapp gehaltenes Seitenstück vorliegt in G. H. Müllers bei Vandenhöck u. Ruprecht in Göttingen 1908 erschienener Schrift „Zur Synopse. Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk und Mt und ihre Quellen, namentlich die Spruchquelle, im Anschluß an eine Synopse Mk — Lk — Mt“, also gegen die gewöhnliche

Ordnung Mk — Mt — Lk. Besonderen Wert legt der Verfasser auf seinen Nachweis der Anordnung der Spruchsammlung.

Wir kehren zurück zum Hellenismus. Nach Reitzensteins Urteil gibt es keine frühchristliche Schrift, die nicht in der hellenistischen Kleinliteratur ihre Vorgänger gehabt hat („Hellenistische Wundererzählungen“ 1906, S. 99). Es beginnt demnach der Import aus der „profanen“ Welt nicht etwa erst, wie das Voraussetzung der kirchlichen Lehre vom Kanon war, nach Abschluß der „apostolischen“ oder „kanonischen“ Literatur, sondern schon innerhalb der neutestamentlichen Literaturperiode, so daß beispielsweise Percy Gardner versuchen konnte zu zeigen, wie die urchristlichen Gedanken gleich von vornherein durch Berührung mit der Umwelt eine neue „Taufe“ erfahren haben (The growth of Christianity, 1901). Damit ist die früher etwas monoton durchgeführte Ableitung der neutestamentlichen Erzählungen, zumal der Wunderberichte, aus alttestamentlichen Vorbildern und Weissagungsstoffen überwunden, wie das auch Theobald Ziegler (D. F. Strauß I, S. 164) anerkennt. Wellhausen in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung“ 1908, Nr. 45, S. 354 erklärt sogar geradezu, die einzelnen Züge der Berichte über Jesus seien nur ausnahmsweise dem Alten Testament nachgebildet, und was man im Sinne des berühmten Urhebers des Lebens Jesu mythisch nennen kann, sei nur in beschränktem Maße nachzuweisen, am meisten in den Anfängen des Lebens und Auftretens Jesu; außerdem hätte er wenigstens zur Zeit der zweiten Bearbeitung des Lebens Jesu die Priorität des Markus vor Matthäus und Lukas allmählich gemerkt haben sollen.

Mit Nennung des Namens Wellhausen sind wir dem neuesten und an Überraschungen reichsten Stadium der neutestamentlichen Kritik und Exegese, zumal der an den Evangelien geübten, nahegetreten. Zwar die sogenannte Zweiquellentheorie war schon vorher so vielseitig begründet und fast allerseits anerkannt worden, daß auch dieser geniale Entdecker sich ihr nur anschließen konnte, allerdings mit neuen und zum

Teil sehr kühnen Berichtigungen, zumal bezüglich der zweiten Quelle. So in den drei Kommentaren (1893—94) und in der Einleitung zu den Synoptikern (1895), welchen Schriften neuerdings ein Werk über das vierte Evangelium gefolgt ist („Das Evangelium Johannes“ 1908), das eine sukzessive Entstehung desselben lehrt und eine zum Teil noch erkennbare, aber zweimal überarbeitete Grundschrift annimmt, sich dabei auch vielfach berührt mit einer in den „Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse“ 1907 und 1908, veröffentlichten Abhandlung von Wellhausens Kollegen E. Schwartz über „Aporien im vierten Evangelium“. Damit waren die Geleise der bisherigen, von der Tübinger Schule inaugurierten Johanneserklärung, deren durchschlagende Erträgnisse noch in der 3. Auflage des „Hand-Kommentars zum Neuen Testament“ (Bd 4, 1908) zusammengefaßt vorliegen, verlassen und dafür Bahn gebrochen für eine rein philologische, fast jedwede geschichtliche oder exegetische Tradition überspringende, lediglich aus scharfsinniger Beobachtung innerer Widersprüche und Nähte erschlossene Quellenscheidung und für einen darauf beruhenden Aufbau der Stoffe bis zur jetzigen Höhe, wie denn überhaupt in den Reihen der heutigen biblischen Kritik die Annahme einer schichtenweisen Entstehung der geschichtlichen, teilweise auch der brieflichen Literatur des Urchristentums (zuletzt E. v. Dobschütz in Erwin Preuschens „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“, 1907 zum ersten Johannesbrief) Schule macht. Dahin gehören u. a. auch die außerordentlich zahlreichen, fast alle Probleme des Neuen Testaments und des Urchristentums berührenden, größeren und kleineren Veröffentlichungen des zugleich um die römische Geschichtsforschung verdienten Philologen W. Soltau. Erwähnt sei beispielsweise „Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche“ (1906), darin u. a. ein ungesuchter Anschluß der Predigt Jesu von Gott und seinem Reiche an die ge-

läuterten Errungenschaften der idealistischen, namentlich platonischen und stoischen Philosophie und Religion des Altertums gelehrt wird. Das wäre also ein Gegenstück zu der weit verbreiteten, zuletzt noch durch E. v. Hartmann empfohlenen Schätzung Jesu als reinen Juden. Bei Pfleiderer erscheint er wenigstens innerlich von der jüdischen Gesetzlichkeit viel freier als er selbst es sich bewußt war. Gleichwohl soll er — darin reichen der christliche und der jüdische Theologe Moritz Friedländer in seinem neuesten Buche „Synagoge und Kirche in ihren Anfängen" (Berlin, Reimer, 1908) sich die Hände — nicht sowohl der „Stifter" des Christentums, als vielmehr Anlaß zur Entstehung einer religiösen Bewegung gewesen sein, die ihre eigentliche Heimat im hellenistischen Judentum der Diaspora gehabt habe. So wenig als der Nil aus einer einzigen Quelle fließt, so wenig nach Ch. Dole, „What we know about Jesus", Chicago, Open Court Publishing Co., 1908, das Christentum aus einer Stiftung Christi. Erst Paulus, in dem sich Pharisäismus und Hellenismus einmal ganz ausnahmsweise zusammenfanden, hat nach Pfleiderer dem Christentum seine weltgeschichtliche Bahn frei gemacht und die große Zukunft entdeckt, welche der Messianismus der Urgemeinde in sich barg. Ihm vornehmlich verdankt es das Christentum, wenn es der geschichtlichen Betrachtung von heute als glückliche Zusammenfassung der wertvollsten Elemente nicht bloß der jüdischen, sondern der antiken Religion überhaupt erscheinen will. Ganz im Gegenteil erblickt eine zurzeit weit verbreitete, durch die Losung „Zurück von Paulus zu Jesus" gekennzeichnete Theologie in dem Auftreten und Eingreifen des Heidenapostels die verhängnisvolle Wendung, welche die zeitlos religiöse Gedankenwelt Jesu, in der alles auf Erkenntnis und Vollzug des rein sittlich gefaßten Gotteswillens gestellt war, sofort in der Richtung nach jüdischen Sühnegedanken (diese verteidigt noch Bärwinkel, „Der Tod Jesu in seiner Bedeutung als Heilstatsache", Erfurt, Villaret, 1908), überhaupt nach dem bald das ganze Christen-

tum für sich in Anspruch nehmenden Dogmatismus genommen hat. Damit haben wir nur die zurzeit bestehenden Hauptgegensätze andeuten wollen, die in der Beurteilung der beiden entscheidenden Größen des Neuen Testaments ans Licht getreten sind.

Wie sehr bezüglich des Aufrisses des äußeren Lebensganges des Apostels und der Einordnung und Beurteilung seiner brieflichen Hinterlassenschaft in denselben zurzeit ein erfreuliches Einverständnis zwischen vorzugsweise Sachkundigen herrscht, zeigt eine Vergleichung der im schönen Gleichmaße dahinfließenden, durch innerliche Wahrheit sich selbst rechtfertigenden Darstellung in dem an der Spitze unserer Übersicht schon genannten Hauptwerke Hausraths mit der wenige Jahre zuvor erschienenen Monographie von Carl Clemen, woselbst die gelehrte Kontroverse in einem ersten Bande für sich abgetan wird. Um so weniger Übereinstimmuug herrscht dagegen unter den gegenwärtigen Führern der neutestamentlichen Forschung bezüglich der Frage nach Verhältnis der paulinischen Gedankenwelt zum Evangelium und überhaupt zu dem geschichtlichen Bilde Jesu, und doch ist gerade sie es, womit die heutige Welt, soweit sie wissenschaftlich und religiös zugleich bewegt ist, auf das intensivste beschäftigt erscheint. Sie tritt an diese Frage auch mit ungleich mehr literar-kritischen und zeitgeschichtlichen Kenntnissen, mit mehr methodischer Übung heran, als dies seinerzeit in der durch Strauß veranlaßten Kontroverse der Fall war. Zeugnis davon legt eine ungemein reich entwickelte „Jesusliteratur" ab, in welcher allerdings viel haltlose Dilettantenarbeit mit mancherlei zweifellos wertvollen Produkten gemischt erscheint. Einige besonders bezeichnende Exemplare der Gattung behandelt P. Mehlhorn, der Verfasser von „Wahrheit und Dichtung im Leben Jesu" (1906), in seinen Artikeln über die „Jesusliteratur" (Protestantische Monatshefte 1907 und 1908). Von durchaus rückständigen, dogmatisch stark belasteten Elaboraten wie von J. Kögel, Haußleiter, Walther, zuletzt auch Steinbeck

(„Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu nach dem Zeugnis der Synoptiker“, Leipzig, Deinhart, 1908) und W. Larfeld („Alter oder neuer Glaube?“, Bielefeld und Leipzig, Velhagen u. Klasing, 1908) abgesehen, hat selbst der Dorpater Theologe Frey mit seinem Buche „Die Probleme der Leidensgeschichte Jesu“ (Leipzig, Böhm, 1907) nur Verwirrung angerichtet durch Verwertung der gänzlich wertlosen Zusätze im slawischen Josephus. Dagegen wären zu empfehlen die Beiträge von P. W. und O. Schmiedel (1906), A. Neumann (1904), H. v. Soden (1904), Bousset (1904—06), H. Weinel (1903—07), F. Daab (1904—07), Oskar Holtzmann (1907), R. Thieme („Jesus und seine Predigt“, Gießen, Töpelmann, 1908: wissenschaftlich frei, ernsthaft und aufrichtig trotz konservativem Grundzug), Otto Zurhellen („Jesus“ in dem Werke „Lebensziele“, 1908; gehört zu dem Besten, was darüber geschrieben ist), und besonders R. Otto, dessen erstmals 1901 erschienenes Buch „Leben und Wirken Jesu“ jetzt nach der 3. Auflage auch englisch zu lesen ist („Life and ministry of Jesus“, translated by Whitby, Chicago, Open Court Publishing Co., 1908). Einen eigenen Weg beschreitet F. Resa in dem Buche „Jesus der Christ“ (Leipzig und Berlin, Teubner, 1907), der Zurückführung der evangelischen Quellen auf ihre von schriftstellerischen Zusätzen und übermalenden Umformungen freie Urgestalt bezweckt und in der Tat beweist, daß auch bei Ausscheidung alles Undenkbaren in Jesu Worten und alles Wunderbaren in seinen Taten noch ein recht solider und verständlicher Bestand an evangelischer Geschichte übrig bleibt. Zweckmäßig zerfällt der Stoff in die beiden Teile: „Der Bericht“ im Anschlusse an Markus, und „Die Botschaft“ im Anschlusse an die aus Matthäus und Lukas herzustellende Spruchsammlung; ein Anhang beschreibt das beobachtete Verfahren im allgemeinen und rechtfertigt es im einzelnen — durchschnittlich mit Glück.

Zur Jesusliteratur gehört auch als Erscheinung von moderner Eigenart das Unternehmen, die Gestalt Jesu durch

die ganze Geschichte der christlichen Menschheit zu begleiten, um die wechselnde Färbung zu beleuchten, die sie im Bewußtsein der einzelnen und der Völker aufgewiesen hat. In gedrängter Kürze tut dies Arnold Meyer in der feinsinnigen Schrift „Was uns Jesus heute ist“ (1907), die unter den bei Mohr in Tübingen erscheinenden, höchst empfehlenswerten „Volksbüchern“ steht. Ausführlicher hat J. Riehl in dem bei Seemanns Nachfolgern in Berlin und Leipzig ohne Jahreszahl erschienenen Buche „Jesus im Wandel der Zeiten“ nach einem Rückblick auf Evangelienkritik und mittelalterliches Christusbild die bekanntesten der das Leben Jesu betreffenden Veröffentlichungen seit den Tagen von J. J. Heß (1768) über Strauß und Renan herab bis auf B. Weiß und Harnack, Daab, F. Naumann und Weinel besprochen und auszugsweise wiedergegeben. Während er es dem Leser überläßt, sich nach Abhör und Kritik der Zeugen ein selbständiges Urteil über die Aussichten zu bilden, welche sich für diese Gattung von schriftstellerischen Versuchen eröffnen, hat in weitergespanntem Rahmen G. Pfannmüller unter dem Titel „Jesus im Urteil der Jahrhunderte“, erschienen 1908 in Leipzig und Berlin bei Teubner, „die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart“ mit großer Sachkenntnis, auch annähernder Vollständigkeit besprochen und mit eigenem Urteil begleitet: ein interessantes, auch mit 15 Bildern aus der Geschichte der Kunst geschmücktes Werk. Schon zuvor (1906) hatte Albert Schweitzer in dem flott geschriebenen Werke „Von Reimarus zu Wrede“ eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung unter der vorwaltenden Tendenz geliefert, Jesu Lebenswerk ganz in den Dienst der phantastischen Eschatologie und apokalyptischen Messianologie des Spätjudentums zu stellen.

Die letzte Bemerkung erinnert an die zurzeit aktuellste Frage, welche das in der neueren Behandlungsweise fast ganz zum Problem gewordene Leben Jesu darbietet. Dieselbe gilt

dem Maße, in welchem sein öffentliches Auftreten vom Messianismus und dieser wieder vom eschatologischen Programm beherrscht erscheint. In dieser Beziehung ist Albert Schweitzer nur der extreme Ausläufer einer mit besonderem Geschick und Erfolg von Johannes Weiß inaugurierten Richtung, die das von Jesus in die nächste Nähe gerückte Reich Gottes als eine neue, von Gott her zu schaffende Weltepoche begreift und demgemäß durchaus in die Zukunft verlegt. Mehr oder weniger denken so auch Pfleiderer, Bousset, Wernle u. a. So namentlich auch der Koburger Seminardirektor R. Staude in der 1907 bei Thienemann in Gotha erschienenen Schrift „Zwei Hauptprobleme aus der Leben-Jesu-Forschung“ („Beiträge zur Lehrerbildung und Lehrerfortbildung“, herausgegeben von Muthesius, 38. Heft), dessen bezügliche Erörterung fast ganz aus den Schriften von Joh. Weiß und A. Schweitzer geholt ist, während der letzte Abschnitt in selbständiger Weise den religiösen und pädagogischen Wert dieses Standpunktes darzutun sucht. Recht hat er mit dem Leitsatz, daß mit dem Reichgottesgedanken Jesu durch gleichmäßige Beziehung zur Eschatologie sein Anspruch auf Messianität verbunden ist. Während diese noch immer einige Forscher ganz ablehnen (so A. Merx in seinem reichhaltigen Kommentar des sinaitischen Syrers 1902 und 1905 und noch neuerdings wieder W. Brandt in der „Internationalen Wochenschrift“ 1908, S. 1003—1011), leugnen andere wenigstens den jüdisch-eschatologischen Charakter derselben oder sie erkennen einen solchen überhaupt nur für die letzte, kampfreiche Epoche des Lebens Jesu an, wogegen die oben Genannten meist den dauernden und sich gleichbleibenden Messiasanspruch in demselben relativ eschatologischen Sinn, den sie auch dem Reichgottesgedanken zuerkennen, behaupten.

In beachtenswerter Weise greifen übrigens in die rein historisch-exegetische Diskussion zuweilen auch Systematiker ein, wie namentlich G. Wobbermin in der 1906 bei Lehmann

in München erschienenen Schrift „Das Wesen des Christentums" („Beiträge zur Weiterbildung der Religion" S. 379—386), demzufolge die eschatologisch-apokalyptischen Stimmungen des Urchristentums zwar stark beteiligt sind bei der Entstehung der messianischen Gemeinde, wogegen die unterscheidende Grundkraft des Christentums im Glauben an einen geistig-persönlichen Gott liegt (vgl. dagegen die unpersönliche Gottwelt bei P. Carus „God, an enquiry and a solution", Chicago, Open Court Publishing Co., 1908), mit dem in dauernde Lebensgemeinschaft zu treten die wahre Bestimmung des Menschen sei. In der Geltendmachung dieses aller messianisch-eschatologischen Phantastik überlegenen Kerngedankens der Religion sehen die obengenannten Bearbeiter des Lebens und der Lehre Jesu das eigentliche Leitmotiv, den innersten Ewigkeitsgehalt seiner Verkündigung. Im schneidenden Gegensatz dazu erklärt die „konsequente Eschatologie" Albert Schweitzers das so gewonnene Jesusbild für erschwindelt, und überraschend wahrzunehmen ist nun, wie gerade diese radikale Losung nirgends beifälliger aufgenommen wird, als von dem hervorragendsten Vertreter der konservativ gerichteten anglikanischen Theologie, dem Oxforder Professor W. Sanday, dessen Werk „The life of Christ in recent research" (1907) es fertig bringt, gerade in dieser, selbst wissenschaftliche Leistungen entwertenden, Auflösung der Geschichte in apokalyptischen Dunst und Nebel das Schwungbrett ausfindig zu machen, mit dessen Hilfe er zunächst sich von der Richtigkeit des Dogmas vom Stand der Erniedrigung, dann aber natürlich auch vom Stand der Erhöhung, also schließlich der Zweinaturenlehre und der ganzen altorthodoxen Christologie überzeugt. So tief sitzt noch vielfach der urchristlichen Forschung das dogmatische Interesse als Erbkrankheit in den Gliedern, daß selbst ein alle Erdfarben der geschichtlichen Wirklichkeit aufzehrendes Himmelsblau schwärmerischer Zukunftsschau tauglich befunden wird, im Farbentopf der Apologetik Aufnahme und Verwertung zu

finden. Die so in den Vordergrund der urchristlichen Forschung getretene eschatologische Frage hat naturgemäß wieder auf apokalyptische Studien geführt, und auch hier hat die energisch einsetzende „Analyse der Offenbarung Johannis“ (1907) von Wellhausen im Gegensatz zu der lange geübten Suche nach möglichst einheitlicher Komposition die Lösung des Rätsels gegenteils in dem richtigen Blick für die in diesem „Bilderbuch“ herrschende Dekomposition gefunden. Da das Buch Fragmente aus verschiedenen Zeiten in sich vereinigt und bearbeitet, schwankt noch immer seine Datierung; aber in dem christusfeindlichen Tier wird doch noch meistens Nero erkannt. Bezüglich der zum apokalyptischen Apparat des Judentums und Urchristentums gehörigen Vorstellung des Antichrists sind die früheren Forschungen eines Bousset (1895: „Judentum und Urchristentum“) und Wadstein (1896: „Mittelalter“) in dem fast unheimlich gelehrt zu nennenden Buche von H. Preuß, „Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter, bei Luther und in der konfessionellen Polemik“, Leipzig, Hinrichs, 1906, fortgeführt und glücklich zur überraschenden Illustration der lutherisch-katholischen Kontroverse verwendet.

Wie die verwickelte Frage nach der Bedeutung des eschatologischen und damit zusammenhängenden apokalyptisch-messianischen Moments im Bilde Jesu sich auch lösen möge (der Verfasser dieses Berichts hat seinen Standpunkt formuliert in der 1907 bei Mohr in Tübingen erschienenen Schrift „Das messianische Bewußtsein Jesu“), ganz haltlos geworden ist darüber die von der Durchschnittstheologie, namentlich der lang herrschenden Cremerschen Schule (dahin gehört „Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus“ des Kieler Professors E. Schäder, 1906) vertretene Voraussetzung, als sei das Urteil der Urgemeinde, deren Überlieferung die Grundlage des synoptischen Berichts bildet, direkt aus der Verkündigung Jesu selbst erwachsen und decke sich, soweit es

dessen eigene Person betrifft, einfach mit dieser. In dem radikalen Werk von Edwin Rumball „Jesus and modern religion" (Chicago, Open Court, 1908) verschwindet der geschichtliche Jesus sogar völlig hinter dem Christus der Evangelisten und kommt für unsere heutige Weltanschauung überhaupt nicht mehr in Rechnung. Wahr ist, daß schon im ältesten vorhandenen Bericht, der bei Markus vorliegt, Geschicke und Worte Jesu nach Maßgabe des dem paulinischen Evangelium entstammenden Glaubens an das übermenschliche Wesen Jesu, an seine (metaphysische) Gottessohnschaft verarbeitet sind (so auch Brandt). Somit ist als fester Punkt, davon die Untersuchung über die urchristliche Gedankenbewegung auszugehen hat, die Theologie des Paulus gegeben, deren inneres Gefüge die „alttübingische" Kritik, wie sie im wesentlichen noch von K. Holsten vertreten war, vorzugsweise aus dem Gegensatze zur Theologie der Urapostel und dem Standpunkt der Urgemeinde oder, wie man kurz sagte, zum „Judenchristentum" zu verstehen und zu erklären wußte. Nun besteht ja kein Zweifel nicht bloß darüber, daß die ersten Christen Juden waren, sondern besonders seit Weizsäckers „Geschichte des apostolischen Zeitalters" auch darüber, daß sie sich selbst als Juden und nicht als neue Religionsgemeinde oder gar schon als „Kirche" fühlten, sondern als messianischer Konventikel nur eine eigene Richtung neben so mancher anderen im damaligen Judentum bildeten. Die Geschichte des Judenchristentums hat zu zeigen, wie dieser Konventikel infolge der innerchristlichen Entwickelung aus einer jüdischen eine christliche Sekte und zuletzt eine Kirche geworden ist. In diesem Sinne konnte einst Hilgenfeld das Judenchristentum unter den Gesichtspunkt der urchristlichen Ketzergeschichte stellen, während die Ritschlsche Schule darauf ausging, es als wesentlich zeugungsunfähig aus der Reihe der kirchenbildenden Faktoren auszuscheiden. Eine doch nur relative Rehabilitation erfuhr es unter anderem zuletzt

noch in dem etwas weitläufigen Buche des Berliner Theologen G. Hönnicke „Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert“ (Berlin, Trowitzsch, 1908), das seinem wesentlichen Inhalt nach eine ausgiebige, sorgsam auf Einhaltung einer maßvollen Mitte bedachte Beurteilung des Materials zur Geschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters, bzw. auch zur Einleitung in das Neue Testament darstellt. Hier wird besonders am Jakobusbriefe, im Grund auch schon am Hebräerbrief und am Matthäus nachgewiesen, „wie stark das Judentum innerhalb des Christentums nachgewirkt hat“ (S. 191), aber ein antipaulinisches oder überhaupt partikularistisch gesinntes Judenchristentum, also eigentlicher „Judaismus“ nirgends, auch nicht in der Apokalypse gefunden. Demgemäß wird auch die altbekannte Kontroverse über das Verhältnis der den sogenannten Apostelkonvent betreffenden Stellen Gal. 2 und Act. 15 dahin entschieden, daß die Beschlüsse des Konvents, insonderheit also die Jakobusklauseln Act. 15, 20. 28. 29 erst 21, 25 am historisch richtigen Platze stehen, die Urapostel aber, Jakobus voran, „der Missionstätigkeit des Paulus gegenüber eine reservierte Stellung einnahmen“, d. h. „nicht offen, nicht freimütig für Paulus eintraten“, so daß die Judaisten in der Diaspora sich, wenngleich unbefugterweise (Act. 15, 24), auf sie berufen konnten. Zur Lösung eines anderen, gleichfalls schon seit mindestens 50 Jahren verhandelten, aber gegenwärtig mehr als je aktuellen Problems, betreffend das Verhältnis des Paulus zu Jesus, bzw. die Frage, wer von beiden als eigentlicher Stifter der christlichen Weltreligion zu betrachten sei, haben noch in den Jahren 1906 bis 1908 Kaftan, R. Seeberg, P. Kölbing, A. Meyer, A. Jülicher, Feine, Ihmels, E. Vischer und zuletzt und in beachtenswertester Durchführung Johannes Weiß in der „Monatsschrift für Pastoraltheologie“ (1908) das Wort ergriffen, meist in Abwehr einer den urchristlichen Faktor herabdrückenden (Wrede, Pfleiderer) oder geradezu ausschaltenden (E. v. Hartmann) Geltend-

machung des Paulinismus, positiv in dem von Weizsäcker, Harnack, Wellhausen u. a. vertretenen Sinn, daß erst Paulus im richtigen Verständnis der innersten und letzten Zielgedanken Jesu der Schöpfer einer christlichen Theologie, der Gründer der christlichen Kirche geworden sei und überhaupt das Christentum auf einen Boden gestellt habe, auf dem es seine weltgeschichtliche Bedeutung gewinnen konnte und tatsächlich erreicht hat. Dabei macht sich aber doch vielfach im Hinblick auf frühere Bemühungen um den „paulinischen Lehrbegriff" eine Rückbewegung geltend, die in der Behauptung Deißmanns gipfelt, die auch bei dem Engländer Kennedy und dem Franzosen Monteil wiederkehrt, daß sich in den Paulinischen Briefen weniger symmetrischer Gedankenbau und konsequente Begriffsbildung entdecken lassen, als vielmehr Einzelbekenntnisse, Stimmungsbilder, momentane Eruptionen, fragmentarische und lückenhafte Beweisführungen mit meist nur praktischer Abzweckung. Dagegen findet die frühere Auffassung, welcher Paulus als der absolut konsequente Denker, sein „Lehrbegriff" als einheitliches Ganze ohne inneren Widerspruch erschien, noch immer starke Vertretung, zuletzt bei dem Katholiken Tobak, Le problème de la justification dans St. Paul, 1908.

Damit im Zusammenhang steht weiterhin auch der Wert des paulinischen Zeugnisses von Jesus selbst, untersucht z. B. von A. Rüegg (1906). Während besonders nach Wrede und seiner Schule z. B. die Lehre des Apostels nur in losestem Zusammenhang mit dem darin ganz zurücktretenden Evangelium Jesu steht (so auch der obengenannte Dole), trauen andere, wie Trautzsch (1903) jenem eine umfassende, nach A. Resch (Agrapha, 2. Ausgabe, 1906) sogar schriftlich vermittelte Kenntnis vom historischen Jesus zu. Johannes Weiß versteht 2. Kor. 5, 16 dahin, daß Paulus geradezu einen persönlichen Eindruck von Jesus schon in der Zeit vor der Bekehrung gewonnen habe. Nicht ganz so weit geht J. L. Schultze „Novae symbolae Joachimicae" 1907,

der übrigens S. 49 die gegenwärtige Situation richtig zeichnet, wie folgt: „Entspricht die herkömmliche Anschauung von der Persönlichkeit und dem Wirken Jesu den historischen Tatsachen, oder ist diese Anschauung erst das Produkt eines, kurz gesagt: apotheosierenden Umbildungsprozesses, welchen die geschichtliche Gestalt des galiläischen Propheten in dem Geiste seines größten Schülers, des Paulus, durchgemacht hat? Ferner: bieten uns die historischen Quellen über das Leben Jesu, die wir in den vier Evangelien besitzen, ausreichendes Material zur Beantwortung jener Frage, oder stehen sie selbst in ihrer Berichterstattung, das eine mehr, das andere weniger, schon unter dem Einfluß des paulinischen Christusbildes? Welche Abstriche und Korrekturen würden in dem letzten Falle an dem Quellenmaterial vorzunehmen sein, um den ursprünglichen Tatbestand erkennen zu lassen?“ Wie schwerwiegende Entscheidungen sich unter Umständen aus der Beantwortung solcher Fragen ergeben können, zeigt z. B. ein Aufsatz des der Wredeschen Schule angehörigen Martin Brückner: „Der Apostel Paulus als Zeuge wider das Christusbild der Evangelien“ in den „Protestantischen Monatsheften“ (1906, S. 357—364), zu welchem der gleichzeitig in der „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft“ (S. 112—119) unter dem Titel „Zum Thema Jesus und Paulus“ erschienene eine Ergänzung liefert Ganz anders als namentlich Wrede, dem besonders A. Jülicher („Paulus und Jesus“, 1907) entgegengetreten ist, steht zu der Frage das mit der Begeisterung eines Missionars, mit der Gestaltungskraft eines Dichters, aber nicht ohne die Sachkunde eines geschulten Theologen geschriebene Buch des zuvor im Dienste des „Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins“ gestandenen Zweibrückener Pfarrers C. Munzinger „Paulus in Korinth“ (Evangelischer Verlag in Heidelberg, 1908), der übrigens einzelne Anhaltspunkte für ein anderes Urteil zu würdigen weiß (S. 27f. 56. 98. 140, dagegen S. 192f.), im ganzen aber den Theologen in Paulus hinter dem

Seelsorger, den Sittenprediger hinter dem Propheten zurückstellt und sogar die Meinung vertritt, daß sich ohne ein erfahrungsmäßig gewonnenes Wissen um die Aufgaben eines Missionars weder Tun noch Denken des sich ausschließlich als Missionar fühlenden Apostels verstehen lasse (S. 57. 143). Daher der Titel „Neue Wege zum Verständnis des Urchristentums".

Die hier gegebenen Andeutungen von noch immer fortbestehenden Schwierigkeiten bezüglich der Einheitlichkeit, Komposition und Zeitlage so vieler neutestamentlicher Schriften fordern zu einem Vergleich mit der alttestamentlichen Forschung auf. Auch hier liegen noch immer erhebliche Schwierigkeiten darin, daß kaum eines der Schriftstücke, die sich im Kanon zusammengefunden haben, in seiner originalen Gestalt vorliegt, wogegen fast alle mehr oder minder überarbeitet und viele aus oft weit auseinanderliegenden Quellen zusammengearbeitet sind, wobei der Grundstock nicht immer leicht abzugrenzen ist. Doch gelang infolge rastloser, mehrhundertjähriger Arbeit eine annehmbare Quellenscheidung, z. B beim Pentateuch, bzw. Hexateuch, wie das neuerdings A. Merx in dem Volksbuche „Moses und Josua" (1907) auch einem historisch gebildeten Laienbewußtsein nahegebracht hat. Bemerkenswert erscheint hier die Klage, daß in der literarhistorischen Betrachtung des Alten Testaments zurzeit „nichts sicher ist, als die Unsicherheit, und wo sich jeder berufen fühlt, hier und da eine Behauptung mit unerhörter Selbstgewißheit aufzustellen, ohne den großen Zusammenhang zu beobachten" (S. 135). Wir könnten zwar Ähnliches, vielleicht sogar mit noch reichlicherer Exemplifikation, bezüglich der neutestamentlichen Wissenschaft aussagen, zumal im Hinblick auf die literarische Kritik der Evangelien, die einst Augustinus eröffnet hat; vgl. jetzt G. E. Vogels „St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum, eine biblisch-patristische Studie", bei Bardenhewer, „Biblische Studien", XIII 5, Freiburg, Herder, 1908. Gleichwohl darf man jetzt getrost die Behauptung wagen, daß sich hier fast alle ins Ge-

wicht fallende, unzweifelhaft Sachkunde besitzende Autoritäten in der Anerkennung der Zweiquellentheorie zusammengefunden haben, also gemeinsame Abhängigkeit mindestens zweier Synoptiker von Markus und einer Redequelle, Spruchsammlung oder „apostolischen Quelle“ vertreten. Leicht zählen lassen sich diejenigen Namen, die noch widerstreben, ohne daß man ihnen geradezu mangelnde Vertrautheit mit der Sachlage vorwerfen dürfte. Von dem Orientalisten Merx, der sich dabei an seinen früheren Kollegen Holsten hält, abgesehen, sind es nach dem Tode von A. Hilgenfeld im Grunde nur noch drei „Neutestamentler“, die in Betracht kommen. Zuvörderst der Erlanger Th. Zahn, der überaus gelehrte Hort und Trost aller rückläufigen Bibelforschung, hilft mit einer verkünstelten Unterscheidung eines aramäischen und eines griechischen Matthäus; vom ersteren ist Markus abhängig, der seinerseits wieder den letzteren beeinflußt. Eine wirkliche Einsicht in die heutige kritische Sachlage gewinnt man freilich aus diesem wuchtigen Werk und dem daran sich schließenden Kommentar fast nirgends. Spitta findet große Lücken im Markus, der u. a. von Haus aus auch eine Geburtsgeschichte umfaßt haben soll, und behauptet dafür selbständige Benutzung einer synoptischen Grundschrift durch Lukas, in deren Folge dessen Bericht, z. B. in der Versuchungsgeschichte, dem des jetzigen Markus oder Matthäus vorzuziehen und überhaupt in den Vordergrund zu rücken sei. So in den „Streitfragen der Geschichte Jesu“ (1907), wo (S. 4) er sich mit Recht gegen das, aus seinen früheren Kundgebungen erklärliche, Mißverständnis verwahrt, als halte er den dritten Evangelisten überhaupt für älter als die beiden anderen. Bemerkt sei hier übrigens, daß auch einer der älteren Vertreter der Zweiquellentheorie, Bernhard Weiß in Berlin, neuerdings die Aufmerksamkeit besonders auf die bisher noch unklar gebliebene Stellung des Lukas innerhalb des synoptischen Problems gerichtet hat („Die Quellen des Lukasevangeliums“, 1907. „Die Quellen der synoptischen Über-

lieferung", 1908). Nicht minder gilt das von den „Untersuchungen zu den Schriften des Lukas", welche Harnack als „Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament" veröffentlicht hat (3 Bde, 1906—08), darin namentlich die mit methodischer Korrektheit und Sorgfalt vollzogene Rekonstruktion der zweiten Quelle schwer ins Gewicht fällt. Dagegen widerspricht noch G. Heinrici in dem geschmackvoll und anziehend geschriebenen Werk „Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften" (Leipzig, Dürr, 1908 S. 38f. 43f. 105. 127) der von Harnack, Wellhausen, Jülicher, Wernle, B. und J. Weiß gründlichst erwiesenen Zweiquellentheorie zugunsten eines unmittelbaren Verhältnisses aller drei zur urchristlichen Tradition; auch tut sich hier zuweilen noch nach älterer Übung in bezug auf Geschichtlichkeit des Inhalts der breite Graben auf zwischen kanonischen und apokryphen Evangelien, den doch wenigstens das Hebräerevangelium einigermaßen ausfüllt und das in der kritischen Richtung verstandene Johannesevangelium ohnedies nicht duldet.

Zur eigentlichen Geschichte der Exegese des Neuen Testaments liefert u. a. der holländische Philosoph Bolland Beiträge in den beiden zusammengehörigen, 1906 in Leiden bei Adriani erschienenen Schriften „Het eerste evangelie in het licht van oude gegevens" und „Gnosis en evangelie". Hier erscheint die neutestamentliche Literatur durchweg als ein Glied in der Entwickelung der Allegorese, deren Ursprünge im alexandrinischen Judentum zu suchen sind. Schon die Evangelien seien nur als von Haus aus auf allegorische Auslegung angelegt, das Urchristentum selbst nur als Niederschlag der großen gnostischen Überflutung, die über die alte Welt ergangen ist, zu verstehen. Das reine Widerspiel zu solchen wilden Theorien bietet Heinrici nicht bloß in dem oben schon erwähnten Buche über den literarischen Charakter der neutestamentlichen Schriften, sondern auch in dem reichhaltigen, philologisch musterhaft gearbeiteten und ausgestatteten Beitrag zur Geschichte der älteren griechischen Exegese, womit uns sein zum erstenmal herausgegebener,

wesentlich antiallegorischer Kommentar des Petrus von Laodicea zum Matthäus beschenkt hat („Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments“, V 1908). Die mit unverdrossenem Fleiß gemachten Quellennachweise charakterisieren ihn als zwischen der älteren Exegese, namentlich des Origenes und des Chrysostomus, die fleißig exzerpiert werden, und der späteren anonymen Katenaliteratur vermittelnd. Derselbe Heinrici hat schon vor bald 30 Jahren in seinen den Hellenismus berücksichtigenden Kommentaren zu den Korintherbriefen eine neue Phase der modernen Auslegung eröffnet, nachdem zuvor Meyer in seinem, den exegetischen Schulbetrieb fast ein halbes Jahrhundert lang beherrschenden, Kommentarwerk versucht hatte, den Zusammenhang der neutestamentlichen Sprache mit dem klassischen und nachklassischen Griechisch planmäßig darzutun. Dann haben umfangreiche Septuagintastudien, dazu neuerdings die Entdeckung zahlreicher, alle Verhältnisse des damaligen Verkehrs beleuchtender, Papyrusstreifen und Tonscherben dazu geführt, den Begriff des neutestamentlichen Griechisch noch über den des Weltgriechisch der Diadochenzeit (κοινή) hinaus zu dem des einfachen Vulgärgriechisch der Kaiserzeit zu erweitern — ein Fortschritt, der sich in der Theologie wesentlich an den Namen von Heinricis Schüler A. Deißmann und die von ihm aus den Schutthaufen antiker Städte und Dörfer hervorgezogenen Zeugen für die Sprache der unteren Schichten in der damaligen Bevölkerung knüpft („Bibelstudien“ 1895, „Neue Bibelstudien“ 1897, „Hellenisierung des semitischen Monotheismus“ 1903, „Septuaginta-Papyri und andere altchristliche Texte“ 1905, „Licht vom Osten“ 1908, „Das Urchristentum und die unteren Schichten“, Göttingen, Vandenhöck u. Ruprecht, 1908). Selbst in Amerika haben solche der neutestamentlichen Sprache gewidmete Studien unter Ausdehnung auf die patristische Literatur eifrige und erfolgreiche Mitarbeiterschaft gefunden (Goodspeed, J. H. Moulton, Milligan, Shailer Mathews u. a., überhaupt das „Depart-

ment of biblical and patristical Greek“ in Chicago). So ist ein neues Licht auf neutestamentliche Ausdrücke wie *ἀπολύτρωσις*, *δικαιοσύνη*, *ἱλαστήριον*, *κύριος*, *σωτήρ*, *εὐεργέτης*, *δύναμις* gefallen, die dann allerdings im Zusammenhang mit der christlichen Vorstellungswelt reicheren Inhalt und erweiterten Umfang gewannen, wogegen die Träumereien Cremers von der sprachbildenden Kraft des heiligen Geistes zerronnen sind. Und wie anders muten uns heute die neutestamentlichen Briefe an, nachdem uns Heinrici, Deißmann und Soltau über den Unterschied zwischen Kunstbrief und unliterarischen Schriftstücken aufgeklärt haben. Als reife Frucht aller in dieser Richtung gehenden Studien darf der neueste Kommentar gelten, der das Neue Testament sprachlich und sachlich aus dem Hellenismus zu erklären unternimmt, das von Lietzmann herausgegebene „Handbuch zum Neuen Testament“, dem auch das epochemachende, auf lange hinaus grundlegende Werk Wendlands über „Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum“ 1907 (wertvolle Ergänzungen dazu bei Reitzenstein in den „Göttingischen Gel. Anzeigen“ 1908) angehört, während der Herausgeber die Paulinischen Briefe (Römer und Korinther), Erich Klostermann im Verein mit Hugo Greßmann den Markus bearbeiteten. Derselbe Lietzmann gibt — das sei gelegentlich rühmend erwähnt — auch „Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen“ bei Marcus u. Weber in Bonn heraus, wo er selbst das „Muratorische Fragment“ (2. Aufl. 1908), E. Klostermann den „Matthaeus“ (1909) und „Die petrinischen Apokryphen“ (2. Aufl. 1908), Diehl „Lateinische christliche Inschriften“ (1908) und der Cambridger Swete „Zwei neue Evangelienfragmente“ bearbeitet haben; alle außer den kanonischen Evangelien als Herrnworte überlieferten Aussprüche hat B. Pick gesammelt in „Remains of gospels and sayings of Christ“ (Chicago, Open Court, 1908).

In glücklichster Weise ergänzen sich diese Veröffentlichungen, zumal die in knappster Form rein philologische und

religionsgeschichtliche Interessen kennende Auslegung des „Handbuchs" einerseits, anderseits die im besten Sinne theologisch zu nennende Behandlung des Neuen Testaments, wie sie uns in dem schon in 2. Auflage vorliegenden, im Verein mit unseren sachkundigsten Neutestamentlern unternommenen Bibelwerk von Johannes Weiß entgegentritt: „Die Schriften des Neuen Testaments neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt", 2 Bände, 2. Aufl., 1908. Wer sich, wie der Verfasser dieser Übersicht, noch an die unzulängliche und vielfach durch außerhalb streng wissenschaftlicher Gesichtspunkte gelegene Anleitung erinnert, wie sie dem angehenden Theologen noch vor einem halben Jahrhundert geboten war, der kann den Studierenden von heute nur Glück zu dem durch solcherlei Hilfsmittel, wie die beiden genannten Kommentare sind, ermöglichten Eindringen in Form und Sache, darum es sich handelt, wünschen. Dies um so mehr, als auch die unsäglich komplizierten Schwierigkeiten der Textkritik, um die sich Philologen und Theologen wie Gregory, B. Weiß, Bousset, Blaß, Wellhausen, H. v. Soden und Merx erfolgreichst bemüht haben, selbst Anfängern durchsichtig und verständlich gemacht sind durch so verdienstvolle Leistungen, wie sie R. Knopf in seinem zusammenfassenden und allgemein verständlichen Bericht „Der Text des Neuen Testaments", Gießen bei Töpelmann, 1906, geliefert hat. Er zeigt, wie mit der berühmten, noch von Tischendorfs Fortsetzer C. R. Gregory, „Canon and text of the N. T.", 1907, überaus hochgeschätzten Ausgabe von Westcott und Hort (1881, 1895) keineswegs aller Weisheit Schluß erreicht ist, da dem hier bevorzugten Text der beiden ältesten griechischen Handschriften an Altertum derjenige, wenigstens vielfach, noch überlegen ist, den die frühesten syrischen und lateinischen Übersetzungen voraussetzen. Bei dieser Gelegenheit sei nachträglich noch aufmerksam gemacht auf die viel neues bietende Schrift von P. Drews, „Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe"

(„Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens“, I 1902, Tübingen und Leipzig, Mohr). Sie zeigt, wie auch der römische Meßkanon ursprünglich identisch mit dem altsyrischen gewesen ist und sich von diesem nur dadurch unterscheidet, daß die beiden Hauptteile desselben seit dem 5. Jahrhundert eine Inversion erfahren haben. Damit ist eine wertvolle Ergänzung erreicht zu dem großen, von vier Mitarbeitern gelieferten Artikel „Abendmahl“, womit sich das verdienstliche und aussichtsvolle Unternehmen „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ in seiner ersten Lieferung (Tübingen, Mohr, 1908) gut eingeführt hat — ein „Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung“, herausgegeben unter Mitwirkung von H. Gunkel und O. Scheel von F. M. Schiele. Der Umschlag zählt 220 Mitarbeiter auf; unter den Theologen fehlt kaum einer der angesehenen Namen.

Wie dieses große theologische Organon dem Laienverständnis dienen will, so erfreut sich auch neben der im strengen Sinne wissenschaftlichen Auslegung die praktische Erklärung der neutestamentlichen Literatur eingehender und aufmerksamer Bearbeitung nicht etwa bloß in Schriften der homiletischen, katechetischen und allgemein erbaulichen Art, sondern sie erfährt auch eine eigentlich methodische Pflege in dem von Niebergall herrührenden 5. Bande des Lietzmannschen „Handbuchs“ (Römerbrief 1906, Markus 1907, Matthäus, Lukas, Apostelgeschichte, Erster Korintherbrief 1908), wobei besonders hervorzuheben ist die glückliche Ersetzung der herkömmlichen glossatorischen Methode, die von Vers zu Vers fortschreitend und mehr zufällig sich bietende Anlässe zur Gewinnung praktisch fruchtbarer Gesichtspunkte benutzt, zugunsten einer größere Abschnitte zusammenfassenden und den Gang des schriftstellerischen Gedankens reproduzierenden, in dieser Form also eine wirkliche Ergänzung zum Kommentar bildenden Auslegung. So wird der Leser in den Stand gesetzt, gleich zu merken, wo die Ansatzpunkte für eine ebenso schriftgemäße

wie praktische Behandlung des Textes zu finden sind, etwa im Sinn und Geist von desselben Theologen Buch „Wie predigen wir den modernen Menschen?“ Noch sei es hier erlaubt, auf eine ganz hervorragende Leistung dieser Gattung hinzuweisen; es ist das aus dem Nachlasse Adolf Schmitthenners, eines Mannes, der mit Leib und Seele Pfarrer, aber auch berufener Dichter war, von Bassermann herausgegebene Werk „Die Seligpreisungen unseres Herrn praktisch ausgelegt“ (Tübingen, Mohr, 1908).

Mit diesem Hinweis auf die weder durch philologische noch durch religionsgeschichtliche Eroberungen abgebrochene Brücke zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlicher Praxis schließen wir diese Umschau auf dem Gebiete der neutestamentlichen Forschung von heute. Nach dem zu Anfang gegebenen Aufschluß über Anlaß und Zweck derselben kann auf Vollständigkeit auch nicht entfernter Anspruch erhoben werden. Ein viel umfassenderes Bild gewährt die übrigens schon am 1. September abgeschlossene Bibliographie der Literatur von 1908 im 1. Heft der Hilgenfeldschen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“; aber im Grunde auch schon die an der Spitze dieser Übersicht genannte Schrift von Johannes Weiß, der mit Fug und Recht glauben kann, „gezeigt zu haben, daß es uns Neutestamentlern an Aufgaben nicht fehlt, und daß wir noch nicht überflüssig sind“.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden. Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" enthalten soll.

Religiöse Vorstellungen und Zauber bei den Grönländern

Aus der Zeitschrift 'Atuagagdliutit', in der grönländische Seehundsfänger eigene Erlebnisse mitteilen, hat die Frau des ehemaligen Inspektors von Südgrönland Signe Rink einige dieser Berichte zu einem Buch zusammengefaßt, aus dem der Hamburger Jugendschriftenausschuß kürzlich eine Auswahl herausgab unter dem Titel „Kajakmänner, Erzählungen grönländischer Seehundsfänger", Hamburg (Janssen) 1906. Hierin befinden sich mehrere volkskundlich interessante Notizen, die ich sachlich geordnet zusammenstelle unter Mitteilung der von den Erzählern oder Herausgebern beigefügten Erklärungen, aber ohne weiteren Hinweis auf andere Literatur oder auf verwandte Züge bei anderen Völkern und ohne den nicht schweren Versuch, das Mitgeteilte zu deuten.

1. Kristoffer Nielsen erzählt (S. 17), er habe den Kajak seines umgekommenen Fahrtgenossen nicht berührt, und Casper Nielsen vermeidet (S. 24), den toten Gefährten mit Namen zu nennen. Beides verbietet, nach Angabe der Herausgeber, grönländischer Glaube.

2. Casper Nielsen betet, als er sein Ende auf dem Meere erwartet (S. 23): „Ich bitte dich, Gott Vater, daß mein entseelter Körper Ruhe auf dem Lande finden möge statt auf dem Meeresgrund, damit unsere Hinterlassenen dadurch Kunde erhalten können, daß wir wirklich verunglückt sind." Dazu bemerken die Herausgeber: die Grönländer sehen verunglückte Menschen, deren Leichen

nicht gefunden werden, als Kiritot an, d. h. als Menschen, die vorsätzlich aus der Gemeinde fliehen und die als Gespenster gefürchtet werden.

3. Der Katechet J. H. berichtet von einem Bärenfang, dem er im Jahre 1882 oder 1883 zu Augpilagtût innerhalb von Pamiagluk beiwohnte, und gibt im Verlauf der Erzählung die Gründe an für die einzelnen Handlungen, so wie er sie von den Einwohnern hörte: Beim Anblick des Bären lösten die Frauen den Haarschopf und breiteten ihre Haare aus im Glauben, so dem Bären als Mannspersonen zu erscheinen (S. 79). Eine alte Frau streifte ihre Kniehosen bis an die Knie herab, ging wackelnd auf dem Fußboden des nahen Hauses hin und her, während sie an einigen Strohhalmen flocht, um die Kräfte des Bären zu schwächen (S. 81). Als der Bär erlegt war, berührten ihn alle Hausbewohner, steckten allesamt die Hände in die offene Wunde und tranken Blut daraus, um dem ganzen Bärengeschlecht ihre Ehrerbietung und ihr Verlangen nach ihm zu bezeugen, während jeder gleichzeitig den Teil des Tieres nannte, den er als Anteilstück wünschte. Hierauf tranken alle einen Schluck Wasser aus einer Tasse, was dem Erleger des Bären beständiges Bärenglück verschaffen sollte. Beim Zerlegen trommelten sie auf dem Bärenpelz und riefen aus Höflichkeit „du bist fett, fett, herrlich fett!" (S. 82). Hierauf wurde der Kopf abgeschnitten, die hintere Rachenöffnung an der Schnittstelle verstopft, damit kein Verbluten einträte, und der Kopf selbst auf die Kante des Lampenabsatzes gestellt mit dem Gesicht gegen Südost, weil von dorther für den betreffenden Ort die Bären zu kommen pflegten. Augen und Nasenlöcher verstopfte man mit Lampenabfall u. ä., um den Bären, auf den man es abgesehen habe, zu verhindern, das Nahen der Menschen zu wittern; in das Maul wurde ihm Salbe geschmiert, da er ein Liebhaber von allerlei geschmolzenem Fettwerk sei, und der Kopf mit verschiedenen kleinen Gegenständen verziert (z. B. zugeschnittenen Stiefelsohlen, Messern, Glasperlen, Sägespänen), im Glauben, der Bär sei um dieser Dinge willen von den Vorfahren gesandt worden. Man hütete sich den Kopf vor Ablauf von fünf Tagen zu essen, aus Furcht, die Seele, die zu ihrer Heimkehr fünf Tage brauche, könnte unterwegs sterben, und so gingen die genannten Kleinigkeiten für die Familie verloren (S. 83). Während die Seele auf der Heimreise begriffen ist, darf man keine klirrenden Laute hervorbringen, da diese, wie schon das Schlagen der Uhr, den Bären reizen (S. 80 u. 85). Wer dem gekochten Bärenkopf die Schnauze abschneidet, erlegt niemals einen Bären (S. 84). Die Nieren bekommen kleine Knaben zu essen, damit sie zur Bärenjagd stark und mutig werden (S. 85). Sieht man Bärenspuren im Schnee, so ißt man

davon, um sich den Fang zu sichern, für den Fall, daß der Bär auf derselben Fährte zurückkehren sollte (S. 85).

Halle a. S. **Johannes Moeller**

Dike or Eurydike

In a recent number of the Archiv (1908 XI p. 159) Dr. Dieterich comments on the fragment of a vase painting from Ruvo published by Sig. Michele Jatta, Monumenti Antichi Vol. XVI Tav. III. He suggests that the inscription read by Jatta as *AIKA* should be read *ΔIKA* and makes the interesting suggestion that we have here Dike warding the gate of Hades. He sees in the figure of Dike a conception similar to that in the Proömium of Parmenides. Such an interpretation would be a welcome confirmation of the Orphic character of these underworld vases, but, to say nothing of the awkwardness of two figures of Dike on one vase, a simpler explanation lies to hand.

The inscription *δίκη* lies close to a fracture; by supplying the letters *εὐρυ* we get *Εὐρυδίκη*. The figure who turns at the door to look back is Eurydike herself: Her wings present no difficulty since she is conceived of as an *εἴδωλον*.

Eurydike the wide-ruler is but a form of the Earth-maiden. Kore, Semele, Basile. She, the young green earth, has her yearly Anodos. At first she rises of and by herself as may be seen on many a vase painting (see my Prologomena figs 67. 71).

Later when the physical significance of her rising is no longer remembered a human motive is provided. She needs a son or a lover to fetch her up or even to carry her down. So we get the rape of Persephone by Hades or by Peirithoos; the rape of Basile by Echelos; the descent of Dionysus to fetch up his mother Semele and finally the love-story of Orpheus. Here on this Lower Italy vase painting we have a strange reminiscence that Eurydike returns to the upper world alone. Orpheus is there but he sings on untouched by and irrelevant to her going. It is a curious and instructive moment of transition between the younger and older form of the myth.

I offer this solution to Dr. Dieterich[1] with the utmost diffidence and in token of gratitude for the great debt I owe him in all Orphic matters.

Newnham College, Cambridge **Jane Ellen Harrison**

[1] This was written befor Dr. Dieterich's lamented death. He wrote to acknowledge my suggestion with the greatest kindness but held the solution to be 'unwahrscheinlich'.

Zu Athanasius

In Mignes Patrologiae cursus conplet. ser. Graeca tom. XXVI p. 1320 steht als erstes folgendes Fragment des Athanasius:

Ἐάν τις περιπέπτωκεν ἀνωμαλίᾳ δυσανιάτῳ, ψαλέτω· Ἐγὼ εἶπον· Κύριε ἐλέησόν με, ἴασαι τὴν ψυχήν μου, ὅτι ἥμαρτόν σοι, ἐπιμελόμενος τῆς προσευχῆς καὶ μεταδιώκων τὴν ἐλεημοσύνην, πειθόμενος τῆς ἐπουρανίου σοφίας· Τέκνον, ἐν καιρῷ ἀρρωστήματός σου μὴ παραβλέψῃς, ἀλλ' εὖξαι Κυρίῳ καὶ αὐτὸς ἰάσεταί σε. Τὰ γὰρ περίαπτα καὶ αἱ γοητεῖαι μάταια βοηθήματα ὑπάρχουσιν. Εἰ δέ τις αὐτοῖς κέχρηται, γινωσκέτω τοῦτο σαφῶς, ὅτι ἑαυτὸν ἐποίησεν ἀντὶ πιστοῦ ἄπιστον .... Καταντλεῖ γάρ σοι γραῦς διὰ κ' ὀβολοὺς ἢ τετάρτην οἴνου ἐπαοιδὴν τοῦ ὄφεως. Καὶ σὺ ἕστηκας ὡς ὄνος χασμώμενος, φορῶν δὲ ἐπὶ τὸν αὐχένα τὴν ῥυπαρίαν τῶν τετραπόδων, παρακουσάμενος τὴν σφραγῖδα τοῦ σωτηρίου σταυροῦ. Ἣν σφραγῖδα οὐ μόνον νοσήματα δεδοίκασιν, ἀλλὰ καὶ πᾶν τὸ στῖφος τῶν δαιμόνων φοβεῖται καὶ τέθηπεν. Ὅθεν καὶ πᾶς γόης ἀσφράγιστος ὑπάρχει.

Anfang und Schluß der Stelle zeigen, daß wir einen in sich geschlossenen Abschnitt über Krankheitsheilung vor uns haben. Gebet und Kreuzzeichen sind die Mittel, die der Christ anwendet, und wer es anders macht, ist nicht als solcher zu betrachten. Und doch findet mancher gute Christ nichts darin, von einer alten Vettel für 20 Kreuzer oder ein „Viertelchen" sich eine — Schlangenbeschwörung verraten zu lassen. So der Text, der korrupt ist, da es sich doch um einen Heilspruch handeln muß. Wir erhalten das Richtige, wenn wir annehmen, daß vor *φ* ein ähnlicher Buchstabe ausgefallen ist, nämlich *ρ*. Dann haben wir die *ἐπαοιδὴ τοῦ Ὄρφεως*, deren Wirksamkeit schon Eur. Kykl. 646 Murray (vgl. Alk. 967 M.) kennt, und gewinnen so im 4. Jahrh. n. Chr. ein weiteres Zeugnis für die Popularität dieser Sprüche.

Gießen **A. Abt**

Der Kongreß der Wissenschaften zu Florenz (18. bis 23. X. 1908) sollte zwar die Wissenschaft auf ihren sämtlichen Gebieten repräsentieren, hat aber eine besondere Abteilung für Religionsgeschichte nicht gebildet. Von den vorhandenen Sektionen wurde in der historischen Abteilung von S. Minocchi, dem bekannten Verfasser von Büchern über das Alte Testament, dem Begründer der Zeitschrift *Studi Religiosi*, ein Vortrag über die Bedeutung der orientalischen und antiken Religionen für die Wissenschaft und für das Studium gehalten. Der anthropologischen Abteilung hatte G. Bellucci, der ehemalige Rektor der Universität

zu Perugia und Direktor des dortigen Museums, versprochen, über die Entwickelung der Amulette vom Heidentum bis auf unsere Zeit zu reden; leider wurde er am Besuche des Kongresses verhindert. Mehr wurde in der Abteilung für Archäologie geleistet, deren Leiter die bekannten Gelehrten L. Pigorini und L. A. Milani waren. Milani selbst sprach in seiner Festrede zur Eröffnung der archäologischen Sektion über die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Italikern und Etruskern: dabei spielten die Denkmäler der Religion und ihre Ausdeutung eine bedeutende Rolle. Sein Ergebnis war, daß die etruskische Kultur keine in Italien bodenständige, sondern eine aus dem orientalischen Mittelmeergebiet importierte sei. Dahin weise die Ähnlichkeit des Kultus und dieselbe Auffassung von Urgottheiten und Mythen. Auch die Übereinstimmung in Elementen der daktylischen Religion sei ein Beweis für die Richtigkeit der Überlieferung Herodots, daß dieses Volk aus dem Orient eingewandert sei; seine schild- und strahlenförmig gehauenen oder geritzten Grabdeckel haben Beziehungen zu einer orientalischen Religion des Sonnengottes. Im einzelnen glaubt Milani Beziehungen zu der Kultur der Hetiter und zu der Religion von Kreta und Mykenä nachweisen zu können. Derselbe Gelehrte hielt einen weiteren Vortrag über Romulus und Remus, die er gleichfalls aus dem Osten kommen ließ, Gestalten, verwandt mit den Dioskuren und namentlich mit den Daktylen, da besonders ihre Mutter Rhea Silvia nichts anderes als eine Hypostase der phrygischen Gottheit Rhea sei. — Ferner sprach L. Pernier, der seit drei Jahren die italienischen Ausgrabungen in Kreta leitet, über Prinia und Phaistos. U. a. legte er einen Abguß des Diskos von Phaistos vor: eine Matrize, deren Zeichen spiralförmig um eine gewundene Linie mit beweglichen metallenen Bunzen eingepreßt waren. Die Vergleichung mit anderen Zeichen, namentlich den Hieroglyphen orientalischer Völker, ergibt mit Sicherheit den sakralen Charakter dieses Diskos. — Endlich besprach A. Taramelli die sardinischen Nuraghen und stellte endgültig deren Bedeutung als Festungen hin; es sind keine religiösen Denkmäler, etwa Grabbauten.

Dieser kurze Bericht, der auf Selbstgehörtem und Zeitungsnotizen (vgl. die *Bollettini del II Congresso della Soc. it. per il progresso delle scienze* und besonders *Marzocco* vom 25. X. Nr. 43) beruht, sollte den Lesern des Archivs nur das Tatsächliche mitteilen. Zur eingehenden Kritik wird dann die Zeit sein, wenn die Verhandlungen des Kongresses im Druck erschienen sind; das soll, wie versprochen ist, nicht lange dauern. Auf diese kommende Publikation sei bereits jetzt schon hingewiesen.

Sessa Aurunca **Nicola Terzaghi**

Einem Sterbenden das Kopfkissen wegziehen

Diese „schlimme Gewohnheit", für die Theodor Zachariae in diesem Archiv (IX, 541; XI, 151) mehrere Belege gesammelt hat, findet sich nun auch bei rabbinischen Autoren des Mittelalters erwähnt. Zu den sog. talmudischen „kleinen" Traktaten, die gewöhnlich jeder Talmudedition beigefügt werden, gehört auch einer u. d. T. Ebel Rabbati oder Semaḥot, der Vorschriften über Trauergebräuche und damit verwandte Gegenstände enthält (vgl. Der talmudische Tractat Ebel Rabbathi oder Semachoth . . . bearbeitet und übersetzt . . . von Dr. Moritz Klotz. Heft I. Berlin 1890). Die Anfänge dieses Traktates reichen bis ins II. Jahrh. hinauf, seine Schlußredaktion aber hat wohl im VII.—VIII. Jahrh. stattgefunden. Hier heißt es nun zum Anfang, daß ein Sterbender in jeder Hinsicht noch als Lebender zu gelten hat, und daß man nichts vornehmen darf, was seinen Tod beschleunigen könnte oder was man sonst nur an einem Toten vorzunehmen pflegt. Also ihm nicht die Kinnbacken zusammenbinden, kein metallenes Gerät oder sonst Kühlendes auf den Nabel legen, mit Wasser abspülen, auf Sand oder Salz legen, die Augen zudrücken usw. (s. ed. Klotz, S. 15ff.). Diese Vorschriften werden aber, im Namen unseres Traktates, von einigen spanischen Rabbinen des Mittelalters in anderer Fassung angeführt. So heißt es z. B. bei Isaak ibn Gajjath aus Lucena (gest. 1089) und bei Moses b. Naman (Naḥmanides) aus Gerona (gest. ca 1270): Ein Sterbender gilt noch in jeder Hinsicht für lebend, man binde ihm die Kinnbacken nicht zusammen . . . man ziehe ihm nicht das Kopfkissen weg, man lege ihn nicht auf Sand oder auf Scherben oder auf die Erde usw. Diese Bestimmungen sind nun auch in die autoritativen rabbinischen Gesetzescodices übergegangen, so z. B. in den Ṭur (verfaßt von Jakob b. Ascher in Spanien im XV. Jahrh.) und in den Schulchan Aruch (verfaßt von Josef Karo in Palästina im XVI. Jahrh.). Interessant ist aber, daß trotz aller Verbote dieser Brauch doch praktiziert wurde. So berichtet ein rabbinischer Autor in Italien im XVI. Jahrh, nämlich Josua Boaz Baruch aus Sabionetta in seinen Schilte ha-Gibborim betitelten Glossen zu den Helachot des Isaak Alfâsi (Traktat Moed Katon, Absch. III), daß er vergeblich gegen die Sitte des Wegziehens des Kopfkissens einem Sterbenden geeifert habe und daß seine eigenen Lehrer es für erlaubt hielten. Man glaube nämlich, daß Vogelfedern die Seele zurückhalten, also ganz dieselbe Vorstellung, wie sie Zachariae aus Rochholtz für Deutschland und aus Grohmann für Böhmen und Mähren anführt.

Nebenbei sei bemerkt, daß unter den verbotenen Handlungen auch das Legen des Sterbenden auf die Erde aufgezählt wird. Also

war auch dieser Brauch bekannt. In vielen Ländern ist es noch heute jüdische Sitte, die Leiche, sofort nachdem der Tod eingetreten ist, auf die Erde zu legen und mit schwarzem Stoff zu verhüllen.

Warschau **Samuel Poznański**

Zu Archiv für Religionswiss. X S. 400ff.: To Professor Herzog's Biblical parallels to Greek ritual rules (ARW. X, pp. 400—415) it may be interesting to add another. This concerns iron which was taboo at Cos (p. 410). In like manner it was regarded by the Hebrews. Hewn stone could not be used for an altar: "for if thou lift up a tool upon it thou pollutest it", Ex. 20^{25}. The parallel passages specifically prohibit iron (Deut. 27^{5}, Josh. 8^{31}) in connection with the altar. The sacred rite of circumcision was performed with a knife of flint long after metal knives came into use (Ex. 4^{25}, Josh. 5^{20}). The tradition that the stone for Solomon's temple was cut in the quarry so that there was no tool of iron heard in the House when it was building (Kings 6^{7}) shows that the prejudice continued to a comparatively late period.

Zu Archiv X 416ff.: Madame Gothein calls attention to Bunyan's Pilgrims Progress in her interesting study of the Seven Deadly Sins. Is it not probable that the same author's Holy War was more directly influenced by this literature, or rather by this tradition? The Holy War still enjoys considerable popularity, though not as great as that of the Pilgrim's Progress.

Meadville, Pa. **Henry Preserved Smith**

A. Hellwig, Verbrechen und Aberglaube (Aus Natur- und Geisteswelt 212, Teubner 1908) verdient einen Hinweis: das Buch gibt eine auch für den Religionshistoriker wichtige Übersicht über eine Reihe primitiver Vorstellungen (Glaube an Hexen und Wahrsager, an Vampyre und Dämonen, Vertrauen auf Amulette, Sympathiekuren und andere Mittel der Medicina popularis), die heute noch im Volke lebendig sind und sogar die Macht besitzen, zu Verbrechen zu verführen. Dankenswerter Weise sind überall die neuesten Rechtsfälle behandelt, über die man sich sonst nur mit Mühe unterrichten kann; auch die Literaturübersicht S. 133ff. wird manchem willkommen sein.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

Zu Albrecht Dieterichs Aufsatz ABC-Denkmäler (Rhein. Mus. LVI 1900 S. 77ff.), in dem über die Verwendung der Buchstabenreihe zu Zwecken des Zaubers gehandelt wird, fand sich in

seinem Nachlaß eine Reihe von Nachträgen, die ihm von anderer Seite zugegangen waren und die er für die 'Mitteilungen und Hinweise' des Archivs bestimmt hatte. Es sind folgende:

Otto Hirschfeld verweist auf CIL III Suppl. p. 2281 zu Nr. 11 186 *ex visu.*

Franz Winter erinnert an eine aus einem Myrinagrabe stammende Terrakotte, eine schwebende Nike, *sur le revers lettres en relief* ЄΔΊ8A, BCH VII 219 N. 124; Pottier et Reinach, La Nécropole de Myrina S. 180.

E. Kalinka teilt folgende Stellen mit: Hermes IX 251; Brit. Mus Inscr. 123; Arch. epigr. Mitt. 1893 S. 81 f. 15.

E. Fabricius schreibt von einer neuen lateinischen Buchstabenreihe (gefunden auf einem Hypokaustenpfeiler des Kastells Weißenburg); veröffentlicht in der Publikation des obergerman. raet. Limes Nr. 72 S. 55, abgebildet ebenda Tafel V Fig. 13.

W. Weyh (München) sendet die Notiz: 'Ein neues ABC-Denkmal, das in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert ist, wurde von Meunier bei seinen Ausgrabungen in der Nähe von Autrécourt, zwischen Chalons und Verdun, gefunden. Die betreffende Vase gehört nach Meunier etwa in das Jahr 360 n. Chr. und enthält das lateinische Alphabet in folgender Gestalt: A B C D E F G H I K L M N O P Q R S T V X Y Z, davon E und F in altertümlichen Formen. Vgl. Meunier, L'établissement céramique de Lavoye (Meuse): Bull. archéol. du Comité des trav. histor. et scient. 1905, p. 137—48.'

Von mir war A. Dieterich aufmerksam gemacht worden auf das Gemälde im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin unter Nr. 563 c, ein Heiligenbild des Altdeutschen Bernhard Strigel. Da trägt der H. Vitus einen bronzenen Kessel mit drei Füßen, auf dem Bauch des Kessels befindet sich ein rundumlaufendes Band, auf dem Teil des Bandes, den der Beschauer sieht, steht A · B · C · D · E · F · G. Jetzt kann ich noch hinweisen auf Notizie degli Scavi 1908 S. 114.

Welche von diesen Alphabetreihen Zauberzwecken dienen, und welche profaner Art sind, muß eine neue eingehende Untersuchung zeigen. G. Karo hat dem Archiv (s. VII 1904 S. 526) eine Abhandlung über die älteren griechischen ABC-Denkmäler versprochen.

Königsberg Pr. **R. Wünsch**

[Abgeschlossen am 28. April 1909]

I Abhandlungen

Altorphische Demetersage

Von **L. Malten** in Berlin

Im Aglaophamus[1] hat Lobeck eine Reihe von Zeugnissen aus orphischer Literatur, auf den Koreraub bezüglich, zusammengestellt, die von R. Förster[2] als ein Ganzes aufgefaßt und in Bausch und Bogen der Zeit des Peisistratos zugewiesen wurden. Der Grundirrtum dieser Kritik liegt darin, daß diese Fragmente nach Herkunft, Zeit und Art der Zeugen so verschieden sind, daß keine Rede davon sein kann, sie als Steine aus einem Bau anzusehen. Vielmehr repräsentiert jedes Fragment ein Eigenes und erfordert eine unabhängige Untersuchung; Schlüsse, die sich für das einzelne ergeben, sind zunächst für jedes andere völlig unverbindlich. So gehört das Fragment über die Verwandlung der Minthe[3] frühestens alexandrinischer Zeit an; anderes ist noch bedeutend später. Daher hat in schärfster Opposition O. Kern[4] sich dahin ausgesprochen, daß dieses Gedicht „für eines der allerspätesten Erzeugnisse orphischer Poesie“ zu halten sei und „seine Entstehung

[1] S. 818, 827 ff., Abel *Orphic. fragm.* 209—215.

[2] *Raub und Rückk. der Perseph.* S. 49.

[3] *Fragm.* 214 Abel. Kaibel *Herm.* XXX, 1895, 439 wollte in dem Kratinosverse τυρῷ καὶ μίνθῃ παραλεξάμενος καὶ ἐλαίῳ wenig wahrscheinlich eine Anspielung auf die Sage der Minthe als παλλακή des Hades finden. Für Fragm. 210 findet sich reiches Material, das beweist, daß auch die Verbindung von Kore und Korybanten nicht erst neuplatonische Spielerei ist, bei Gruppe *Griech. Myth.* 1169, 7; 1523, 4. Die übrigen Fragmente werden im jedesmaligen Zusammenhang erörtert.

[4] *Herm.* XXIV, 1889, 506, 1; *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 15; Zweifel dagegen bei Maaß *Orpheus* 182, 20.

in die Zeiten des sinkenden Altertums" falle. Gewiß hat später Rationalismus und späte philosophische Spekulation manches umgemodelt; für den Grundstock orphischer Demeterpoesie schlechthin hat uns der auf einem Papyrusblatt des zweiten oder ersten vorchristlichen Jahrhunderts kürzlich entdeckte orphische Traktat[1] vor eine neue Situation gestellt. Es kann aber auch jetzt noch bei dem trümmerhaften Zustand unserer Überlieferung weniger unsere Aufgabe sein, ein inhaltlich wiedererzählbares Gedicht Försterscher Art wiedergewinnen zu wollen; die Aufgabe lautet zunächst viel anspruchsloser: bis wie hoch hinauf können wir überhaupt die Existenz eines solchen Gedichtes verfolgen? In zweiter Linie: können wir von irgendeinem Punkte aus dem so erschlossenen Gefäße einen Inhalt zuführen, so daß wenigstens in großen Linien und an markanten Punkten Kern und Tendenz dieses orphischen Gedichtes offenbar werden?

Der Traktat bezeugt unzweideutig, daß der Verfasser auf den Koreraub bezügliche Verse und Prosa unter dem Namen des Orpheus[2] zitiert und paraphrasiert. Daß der Inhalt der Schrift schwerlich viel älter ist als die Niederschrift, hat Bücheler[3] aus sprachlichen Gründen erschlossen. Die orphische Tradition, die der Verfasser referiert, erzählt, wie Kore mit den Okeanostöchtern spielte, wie die Erde klaffte und ihr Hades entstieg, wie Athene und Artemis sich dem Räuber entgegenwarfen, aber durch Zeus' Blitz zurückgetrieben wurden, sie berichtet weiter von der Ankunft der Demeter aus Sizilien, ihrem Eintreffen in Eleusis, der Begegnung am Brunnen mit Baubo und ihren Töchtern Kalliope, Kleisidike und Demonassa (?), von der Aufnahme im Hause der Baubo, der Nährung des Demophon und dem Flammentod des Kindes, schließlich von der Rückkehr des Wirtes und, nach Bücheler, wahrscheinlich von einem Versprechen der Demeter für den, der ihr den Ort

[1] *Papyr. Berlin 44,* herausgegeben und kommentiert von Bücheler in den *Berl. Klassikertext.* V, 1 S. 7 ff.; vgl. H. Diels *Vorsokr.*[2] II, 478 f.

[2] Kol. II, 7. [3] a. a. O. S. 17.

des Raubes der Tochter zeigen könne, und bricht mit einem Hinweis auf Triptolemos ab.

Den nächsten Schritt zurück führt uns die Angabe des Marmor Parium, das eine Dichtung des Orpheus zitiert, die nach H. Diels' Ergänzung[1] enthielt *Κόρης τε ἁρπαγὴν καὶ Δήμητρος ζήτησιν καὶ τὸν αὐτου[ργηθέντα αὐτῇ σπόρον*. Wieder eine Etappe weiter leitet uns der orphische Demeterhymnus aus der Zeit Alexanders des Großen, den Diels[2] auf einem Thurischen Goldblättchen entdeckt hat.

Ertragreicher für die orphische Version ist die Analyse eines Euripideischen Chorliedes in der Helene[3]. Der Text ist restituiert durch v. Wilamowitz[4], von ihm auch der Weg zum Verständnis gewiesen. Daß dem Euripides ein Lied über den Koreraub vorlag, erkennt auch v. Wilamowitz an.[5] Das Charakteristische in diesem Liede ist, daß eine Verschmelzung der heimischen Demeter mit der Großen Göttermutter, des Koreraubes und der idäischen Göttersage, angestrebt wird. Wir haben die Bestandteile zu sondern, indem wir beobachten, wie in kunstvoller Weise der Dichter Züge der einen Göttin auf die andere überträgt. Da das Verständnis des Liedes nicht einfach ist, gebe ich eine gedrängte Paraphrase. „Die Göttermutter stürmt hin über Land und Meer in Sehnsucht nach ihrer geraubten Tochter. Die bromischen Klappern klangen durchdringend, als mit ihr, die den Löwenwagen geschirrt, Artemis, den Bogen in der Hand, und Gorgopis, die schwertbewaffnete, nachjagten hinter der aus ihren Jungfrauenchören geraubten Tochter. Doch Zeus, aus dem Himmel blickend,

---

[1] Bei Jacoby *Marm. Par.* S. 6 und 71 f., *Vorsokratiker*[2] II, 478 Nr. 15.

[2] *Festschr. für Gomperz* S. 1—15. Der Hymnus scheint eine Identifizierung der Demeter mit Ge, Meter und Kybele zu enthalten, wofür Diels die Belege aus sonstiger späterer orphischer Literatur beibringt. Wesentlich ist, daß auch die Moire genannt wird.

[3] v. 1301 ff.

[4] *Comment. gramm.* IV, 26, *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1902, 870 ff.

[5] *Sitzungsber.* a. a. O. 872, 1.

hatte es anders beschlossen. Vergeblich ist das Suchen der Göttin; endlich sinkt sie ermattet auf die beschneiten Gipfel des Ida nieder und sendet Unfruchtbarkeit der Erde. Da so auch die Opfer an die Unsterblichen versiegen, wendet sich Zeus an die Chariten: 'Geht, hehre Chariten, vertreibt der Deo den Kummer, und ihr Musen, mit euren Chören.' Und Kypris nimmt das Tympanon (und führt den Zug): da lacht die Grollende fröhlich auf, ergreift die Flöte und beteiligt sich an dem Jubel." Der Großen Mutter — also nicht für das ältere Koregedicht zu verwenden — gehört zunächst alles, was sich auf die dargestellten musikalischen Wirkungen bezieht. Die Göttin wird durch Musik aus der Trauer gerissen; sie unterliegt selbst den Wirkungen der Kunst, mittelst der sie in ihrem Kulte ihre Anhänger bis zur Ekstase erregt und aufrüttelt. Darüber hinaus ist eine Steigerung, im Sinne der Göttermutter empfunden, nicht mehr möglich; also läßt Euripides das Lied in diesem Finale ausklingen; von der geraubten Demetertochter kein Wort mehr. Diese selbst wird nicht einmal mit Namen genannt, sie ist die *ἄρρητος κούρα*, die unnennbare, hier aber auch die unbenannte Tochter.[1] Es ist begreiflich, daß Euripides, um die Verschmelzung zu erleichtern, möglichst auf Namen verzichtet; so wird auch ein Ort des Raubes nicht genannt.[2] Auf orphische Einflüsse deutet nun bei Euripides zunächst mit großer Wahrscheinlichkeit die ganze Grundvoraussetzung des Liedes, die auf eine Vereinigung der

[1] Über die beiden Bedeutungen von *ἄρρητος* v. Wilamowitz *Herakl.*[2] II, 48. Dieselbe Bezeichnung für Kore findet sich sonst nur noch in den Versen des jüngeren Karkinos bei Timaios (Diod. V, 5, 1), der völlig von Euripides abhängt (Förster *R. u. R.* 66, 7).

[2] Aus den *Ἰδαιᾶν Νυμφᾶν σκοπιαί* ist natürlich nicht mit Förster *R. u. R.* 52 auf Kleinasien als Raubstätte zu schließen. Der Ida ist ja die letzte Etappe im Irren der Göttin. Auch ist das Gebirge nicht Demeters, sondern der idäischen Mutter halber genannt. So hatte das im Altertum schon richtig Claudian (*De raptu Proserp.* I 179ff., 201, II 267, III 113ff., 423f.) verstanden, der die Demeter zu Kybele auf den Ida zu Besuch kommen läßt.

Demeter mit der Göttermutter abzielt[1]; allerdings nennt Euripides nicht den Kultnamen Rhea, und ihn durch Konjektur in den Text zu bringen, ist verfehlt.[2] Sicherer noch gehen wir bei den übrigen in dem Lied vereinigten Gestalten. In einem orphischen Hymnus[3] führen Moiren[4] und Chariten die Geraubte zum Lichte zurück;

[1] H. Diels *Festschr. für Gomperz* S. 6, Förster *R. u. R.* 42, 4. Ab. Fragm. 213 gehört in diesen Zusammenhang.

[2] Überliefert ist ὀρεία μάτηρ, was Wecklein in Ῥέα änderte und andere aufnahmen; widerlegt durch v. Wilamowitz *Sitzungsber.* a. a. O 872, 1. Die beste Parallele bietet Euripides selbst in dem unter orphischem Einfluß stehenden Chorlied in den Kretern N[2] 472 μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών; so von Scaliger aus ὀριοδᾷδας gebessert. Weiter nennt Xanthos am Sangariosflusse ein ἱερὸν ὀρείας Δήμητρος (*Schol. Apoll. Rhod.* II, 724). Eine Μήτηρ Ὀρέη finden wir auch in Amorgos, nachdem die ursprüngliche falsche Ergänzung Radets (Demeter) durch Hiller v. Gaertringen berichtigt worden ist (*Inscr. Graec.* XII fasc. 7, 75). Schon Pindar scheint die Göttermutter und Demeter zu einer Gestalt zu vereinen. *Fragm.* 80 Schroed. nennt er Kybele; in seinem Liede auf sie (79a, b) erwähnt er neben den Instrumenten auch die brennende Fackel, die Demeter und die Tochter führen, während wir im Kybeledienst zwar den Fackelschein bei den nächtlichen Festen der Göttin finden, nicht aber die Fackel als Attribut in der Hand der Göttin (Rapp in Roschers *M. L.* II, 1658). Die gleiche Verschmelzung bietet auch *Isthm.* VII, 3, wo χαλκοκρότος für Demeter von Kybele entlehnt ist. Wir werden kaum mit Gruppe *Griech. Myth.* 1169, 7 und Kern *P. W.* IV, 2717 hier an die bewaffnete Demeter denken dürfen. Ein anderes Zeugnis des 5. Jahrhunderts für die Gleichsetzung von Demeter und Göttermutter gewinnt v. Wilamowitz *Herm.* XXXIII, 1898, 521 f. durch die richtige Ergänzung einer Philodemstelle π. εὐσεβ. S. 23, 11 ff Gomp. Μελανιπ-[πί]δης δὲ Δήμη[τρα καὶ] Μητέρα θεῶν φ[η]σὶν μίαν ὑπάρχ[ειν]. Melanippides hatte eine 'Persephone' gedichtet, aus der uns eine Etymologie des Acheron erhalten ist (Bergk *PLG*[4] III S. 590, 3).

[3] XLIII, 7 ff.

[4] Die Orphiker haben diesen schönen Zug, die Moiren an der Anodos der Kore zu beteiligen, aus alten Lokalkulten aufgenommen: wir finden ihn in Phigaleia (Paus. VIII, 42, 3), auch in Korinth (Paus. II, 4, 7). Die Moiren sind gleich den Chariten, deren den Erdgottheiten verwandtes Wesen v. Wilamowitz *Griech. Tragöd.* II, 220 f. so eindringlich betont hat, die rechten Gefährtinnen, den der Erdtiefe entsteigenden Segen zu geleiten. In dieser Wesensfülle hat offenbar auch das alte Eleusis die Chariten empfunden; *CIA* I, 5 (zu benutzen bei v. Prott *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, 241 ff., 253) nennt Hermes und die Chariten mit unter den Göttern, denen man an den Eleusinien ein Opfer brachte.

Euripides, der ja von diesem Teil des Mythus absah, verwendet Musen und Chariten als Botinnen, die auf Zeus' Geheiß gleich dem Götterbittzug im homerischen Demeterhymnus zu Deo sich begeben. An Stelle der Moiren nennt er die Musen als Genossinnen der Chariten, da diese das Amt übernehmen sollen, die Göttin durch ihre Musik zu erheitern. Es ist erlesene Kunst in dieser Gruppierung bei Euripides. Ebenso kunstvoll fügt er den beiden Gruppen die Aphrodite bei, die ihren Reiz auf die Trauernde wirken läßt. Auch Aphrodite spielte in der orphischen Dichtung ihre Rolle, ihrer Natur nach als Helferin des Zeus und Begünstigerin der Ehe; das lehren Claudian, der aus einer reichhaltigen orphischen Tradition schöpft[1] und eine Reihe von allerdings unsicher gedeuteten Sarkophagen.[2] Neue sichere Stützpunkte für die Benutzung orphischen Gutes bei Euripides bietet weiter der neue orphische Traktat. In seiner durchaus von der alteleusinischen Auffassung abweichenden Prosadarstellung erwähnt[3] er Athene und Artemis, die mit ihren Waffen der Kore zu Hilfe eilen, jedoch durch Zeus daran gehindert werden. Denselben Bericht hat auch Claudian[4]; bei Euripides lauten die Worte:

μεταθῦσαν[5] *ἀελλόποδες*
ἃ μὲν τόξοις Ἄρτεμις, ἃ δ'
ἔγχει Γοργῶπις πάνοπλος.
αὐγάζων δ' ἐξ οὐρανίων
<Ζεὺς ὁ παντάρχας ἑδράνων>
ἄλλαν μοῖραν ἔκραινε.

Fassen wir das Ergebnis dieser Untersuchung zusammen, so hat Euripides das gesamte Personal seines Liedes, Aphro-

---

[1] I, 214 ff. 229 ff. Förster *R. u. R.* 94.

[2] Förster a. a. O. 135, 201 ff., 282; Müller-Wieseler[4] II, 222 ff.

[3] Kol. II f.; vgl. Ab. *Fragm.* 218 mit neuplatonischer Spekulation.

[4] I, 229 ff.; II, 18 ff., 204 ff., 223—235; III, 209 f. Daß Pallas und Artemis je in der orphischen Literatur, auch in ihren letzten Ausläufern, als Feindinnen Kores auftreten, ist ein Irrtum Försters (*R. u. R.* 42, 280 ff.).

[5] So ist überzeugend von Wilamowitz *Sitzungsber.* a. a. O. 871, 1 hergestellt.

dite, Chariten, in gewissem Sinn auch die Musen, ebenso Artemis und Athene dem ihm vorliegenden Koregedicht entnommen, und dieses Gedicht war orphisch.[1] Es ist nicht das einzige Mal, daß wir bei Euripides Berücksichtigung der Orphiker finden. Abgesehen von der bekannten Stelle im Hippolytos, an der Theseus seinem Stiefsohn seinen Umgang mit den Muckern vorwirft, die sich um den Namen des Orpheus scharen[2], ist auch das Chorlied in den Kretern[3], das die Propheten des Zeus Zagreus singen, voll von orphisch-pietistischen Anschauungen.

Weiter führt uns die bildende Kunst. Auf einer von M. Mayer rekonstruierten eleusinischen Giebelgruppe, die römischer Zeit angehört, sieht man Artemis und Athene, die dem Wagen des Hades folgen.[4] Die Giebelgruppe auf einem Sarkophag von Tanagra, den Curtius[5] veröffentlichte, bietet Demeter und Athene; Artemis wird wohl mit Recht von Curtius in der Athene folgenden Gestalt erkannt.[6] Aus ale-

---

[1] Was sonst bei dieser Gelegenheit im orphischen Traktat erzählt wird, bleibt ziemlich dunkel. Die Schweine am Donnerwagen, die Bücheler hineinbringen wollte, hat K. Fr. W. Schmidt *Wochenschr. für klass. Philol.* 1908, 281 ff. mit Recht beseitigt. — Daß aus der orphischen Sage in den homerischen Hymnus der Vers 424 interpoliert ist, ist längst gesehen; Pallas und Artemis können nicht unter und hinter den Okeaniden rangieren, außerdem setzt der Hymnus mit Vers 5 nur Okeanostöchter als Begleiterinnen der Kore voraus; Allen hätte den Vers nicht in übertriebenem Konservatismus halten sollen. Der orphische Traktat, der in Kol. II den Nymphenkatalog mit den Versen des homerischen Hymnus zitiert und der hier als vollgültigerer Zeuge neben dem häufig interpolierten Mosquensis eintritt, hat denn auch diesen Vers nicht, was Bücheler mit Recht als selbstverständlich bezeichnet. Schließlich mache man sich die Unmöglichkeit klar, daß die Reliefs des Hyakinthosaltars (s. u.) und Euripides mit seinem ausgeführten Bilde auf den dürftigen Einschub des Hymnus zurückgehen sollen. [2] vs. 950.

[3] *frag.* 472 N.[2], vgl. v. Wilamowitz *Berl. Klassikertexte* V, 2, S. 77 f. [4] *Ἐφ. ἀρχ.* 1893 Taf. 14.

[5] *Abhandl. Berl. Akad.* 1878, 28 ff. Taf. 1.

[6] Vom Tempel in Megalopolis erwähnt Paus. VIII, 31, 2, daß vor den Statuen der Demeter und Soteira von Demophon von Messene zwei

xandrinischer Zeit gehört hierher die Hartwig noch unbekannte, gesicherte Darstellung des Raubes auf einem 'Megarischen' Becher.[1] Die Gestalt unmittelbar hinter dem Wagen ist nicht ganz sicher zu benennen, wahrscheinlich ist es Demeter; hinter ihr eilen, durch die Attribute unzweifelhaft gekennzeichnet, Athene, Hekate und Artemis. Eine Reihe von göttlichen Gestalten verbindet beim Raube auch der dem fünften Jahrhundert angehörige, von Hartwig[2] rekonstruierte eleusinische Skyphos. Eine der Personen ist Hartwig geneigt als Artemis anzusprechen; eine zweite oberhalb des Rückens der Pferde, d. h. auf höherem Terrain stehende faßt Hartwig vermutungsweise als Demeter auf; die letzte ist zu zerstört, um einen Schluß auf Athene zuzulassen. Dagegen finden wir unzweifelhaft die gesamte Euripideische Personengruppe am Hyakinthosaltar in Amyklai. Es ist auf Grund des Pausaniastextes[3] und nach der Behandlung durch Klein[4] und Furtwängler[5] nicht mehr zweifelhaft, daß der Reliefschmuck des eigentlichen Altares an drei Seiten angebracht war, deren eine, wahrscheinlich die Vorderseite, enthielt *Δημήτηρ καὶ Κόρη καὶ Πλούτων, ἐπὶ δὲ*

---

kleine Mädchen angebracht waren, die einige für die Töchter des Künstlers hielten, während andere in ihnen Athene und Artemis sahen, die mit der Kore Blumen gepflückt. Daß wir es in Wahrheit mit dekorativen karyatidenartigen Frauenfiguren zu tun haben, hat Robert *Herm.* XXIX, 1894, 431 gezeigt. Für die Zeit des Künstlers scheint man sich jetzt auf das zweite vorchristliche Jahrhundert zu einigen: Watzinger *Magnesia a. M.* 183, J. C. Thallon *Amer. Journ. of arch.* X, 1906, 302 ff., Dickins *Annual of Brit. school* XII S. 109 ff., 111.

[1] Murray *Journ. of hellen. stud.* XXII, 1902, 2 ff.

[2] *Athen. Mitt.* XXI, 1896, 377 ff. Taf. 12. Hartwig nimmt hier eine strenge Sonderung vor in der großen Fülle von Bildwerken, die früher mit zu laxer Kritik auf den Raub bezogen wurden. Für die Anodos hat derselbe Forscher eine Säuberung vorgenommen *Röm. Mitt.* XII, 1897, 89 ff. 95 und hat dargetan, daß wir gegenwärtig drei sichere Darstellungen der Wiederkehr der Kore auf attischen Vasen des 5. Jahrhunderts besitzen.

[3] III, 19, 4. [4] *Arch.-epigr. Mitt.* IX, 1885, 145.

[5] *Meisterw.* 691 ff.

αὐτοῖς Μοῖραί τε καὶ Ὧραι[1], *σὺν δέ σφισιν Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ καὶ Ἄρτεμις· κομίζουσι δ' ἐς οὐρανὸν Ὑάκινθον καὶ Πολύβοιαν.* Die Gruppierung ist wohl durchdacht: in der einen Ecke der Frontseite Pluto-Demeter-Kore, in der anderen Hyakinthos-Polyboia; die in der Mitte vereinigten Gottheiten sind beteiligt nach der einen Seite hin am Raub und der Wiederaufführung der Kore, nach der anderen Seite werden sie zu Geleitern einer zweiten Anodos, nämlich der des Paares Hyakinthos-Polyboia.[2] Erst mit dieser Erkenntnis der doppelten Mission der Binnengruppe kommt Zusammenhang und Sinn in die Komposition dieser Altarfront.[3] Die Reliefs der beiden Altarseiten stellen ebenfalls Auferstehungsszenen dar; auf der einen die der Semele, die Dionysos führt[4], auf der anderen die Einkehr des Herakles in den Himmel.[5] Die Zeit des Bathykles, dem man wohl einstimmig neben dem eigentlichen Thron auch die Reliefs des Altars zuschreibt, wird heute von den Archäologen gegenüber früherer Zuhochdatierung möglichst an das Ende des sechsten Jahrhunderts gerückt.[6] Das führt uns also in die Zeit des Peisistratos, für die somit die Existenz

---

[1] Wir finden hier die Horen, wo Euripides die Chariten nennt. Wer die Einleitung von Wilamowitz zu seiner Übersetzung der Eumeniden (*Griech. Tragöd.* II, 209 ff.) in sich verarbeitet hat, wird in diesem Wechsel nur Vertrautes wiederfinden.

[2] Sie sind ihrer Natur nach chthonische Gottheiten, Rohde *Psyche*[2] I, 137 ff.

[3] Damit erledigen sich die Zweifel der Archäologen (Robert *P. W.* III, 134, wo mehr Material), ob man vielleicht Demeter, Kore, Pluto abtrennen und zur Semele-Dionysosszene, d. h. auf eine der Nebenseiten des Altars ziehen solle. Übrigens macht das schon die Pausaniasinterpretation recht unwahrscheinlich.

[4] Man erinnere sich der lernäischen Sage Paus. II, 37, 5.

[5] Bei dieser drei-, ja vierfachen Auferstehungsszene am Altar und der Bedeutung dieses Motivs für die Frontseite wird der Gedanke von Wernicke *P W.* II, 1360, daß der Künstler nur einen Götteraufzug, eine Prozession, etwa wie die Menschen des Parthenonfrieses sie bilden, habe darstellen wollen, und daß erst spätere Interpreten den Gedanken der Apotheose hineingetragen, vollends hinfällig.

[6] Robert a. a. O. 136; s. Korrekturnote unten S. 446.

einer orphischen Gestaltung der Sage sowie eines orphischen Gedichtes, das sie behandelte, und das schon Euripides benutzte, nachgewiesen ist.

Aufnahme gefunden hat die orphische Sagenversion auch in der sizilischen Demetersage, wie wir sie bei Timaios[1] lesen. Es heißt da *'Αθηνᾶν τε καὶ ῎Αρτεμιν συντρεφομένας συνάγειν μετ' αὐτῆς* (sc. *Κόρης*) *τὰ ἄνθη καὶ κατασκευάζειν κοινῇ τῷ πατρὶ Διὶ τὸν πέπλον.*[2] Dieselbe orphische Tradition kennt auch Ovid[3]; sie war, wie in anderem Zusammenhang dargelegt werden wird, durch Vermittlung eines wohl Kallimacheischen Gedichtes vom Raube den Römern bekannt geworden. Wir können die sizilische Sage nicht weit über Timaios verfolgen. Er selbst zitiert zwar *πολλοὺς τῶν ἀρχαίων συγγραφέων*[4] *καὶ ποιητῶν* als Zeugen; namhaft macht er nur den jüngeren Karkinos, der zur Zeit des Dionysius II. in Sizilien war[5]; daß dieser von Euripides abhängt, ist oben bemerkt. Ältere poetische Gestaltungen der sizilischen Sage hat Timaios offenbar nicht gekannt; nichts nötigt uns, an die Existenz alter Gedichte mit der sizilischen Sagenversion zu glauben. Jedoch ist es nicht befremdlich, daß wir in der sizilischen Sage orphische Elemente finden[6]; hatte doch schon die Aufdeckung eines orphischen Demeterhymnus auf einem Goldblättchen von Thurii erwiesen,

---

[1] Diod. V, 2—5, vgl. Cicero *in Verr.* IV c. 48 ff., Geffcken *Timaios* S. 62 f.

[2] Diod. V, 3, 4. Danach Spätere öfters, Valer. Flacc. 5, 343 ff., Statius *Ach.* 2, 150, Gruppe *Griech. Myth.* 1184, 8. Das Weben des Gewandes ist für die Orphiker durch Porphyr. *de antr. nymph.* 14 bezeugt; auch Claudian kennt den Zug aus seinen orphischen Überlieferungen (I 246 ff.; III 155 ff.); er beschränkt sich noch auf eine schlichte Schilderung der auf dem Gewande dargestellten Gegenstände; bei Proclus (Ab. *fragm.* 211) hat sich die Spekulation daran geheftet.

[3] *Metam.* V, 375.

[4] Das zielt nicht auf voll ausgeführte Darstellungen älterer Gewährsmänner, sondern auf kurze Hindeutungen nach Art von Pind. *Nem.* I, 13 ff. [5] Diog. Laert. II, 63.

[6] So begreift es sich auch, daß die spätere orphische Tradition Sizilien wenigstens so weit in ihre Kreise aufnimmt, daß Demeter, als sie vom Raube hörte, aus Sizilien herbeigeeilt kommt (*Orph. Trakt.* Kol. III, 15).

daß „für die Bedürfnisse des starken Jenseitsglaubens der unteritalischen Bevölkerung der alte Demeterdienst und -Mythus sich vermischten mit dem weitgehenden Synkretismus des orphischen Glaubens".[1] Weiter hinauf finden wir orphische Einflüsse in Unteritalien schon bei Pythagoras.[2]

Orphische Poesie des sechsten Jahrhunderts war durch Rückschlüsse wie durch die Überlieferung bereits bekannt. Die Umwandlung der Hesiodischen Theogonie im orphischen Sinne konnte nach der Sitte der Zeit nicht anders als in Versen niedergelegt werden. Von Onomakritos selbst ist der Titel eines Gedichtes 'Weihen' überliefert[3], auch behandelte er dichterisch die Zerreißung des Dionysos durch die Titanen.[4] Wir haben keinen Grund, an der Echtheit dieser Nachrichten zu zweifeln; die Fälschung der Musaiosorakel durch Onomakritos, die Lasos diesem nachwies, war schon dem Herodot[5] bekannt. In den Kreisen des Onomakritos werden wir auch die Verfertiger der orphischen Demeterpoesie suchen. Ein berühmtes attisches Geschlecht, die Lykomiden, stand gerade in Peisistratischer Zeit in hohem Ansehen, wie ein diese Zeit repräsentierender Krater[6] gezeigt hat, der den Eponymen

---

[1] Diels *Festschr. für Gomperz* S. 14.

[2] Rohde *Psyche*² II, 106 ff., Diels *Ein orphischer Totenpaß, Festschr. für Kleinert,* Berlin 1907, 2.

[3] Suid. s. v. *Ὀρφεύς*. [4] Paus. VIII, 37, 5. [5] Herod. VII, 6.

[6] Das bedeutsame rotfigurige Gefäß, im Perserschutt der Akropolis gefunden (Tsuntas *Ἐφ. ἀρχ.* 1885, Taf. 11 u. 12, Brueckner *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 200 ff.) zeigt als Vertreter Athens die vier Könige Orneus, Pallas, Nisos und Lykos. Brueckner hat, mit Berufung auf die Ausführungen von Wilamowitz (*Herm.* IX, 323) zutreffend dargelegt (202 ff.), daß dieser Krater den Zustand der Peisistratischen Zeit illustriert, und hat mit Recht darauf hingewiesen, welche neuen Momente zu den schon vorhandenen wir durch den Akropolisfund für die Bedeutung der Lykomiden in Peisistratischer Zeit gewinnen. Brueckner möchte den Onomakritos selbst diesem Geschlechte zurechnen. Auf die Lykomiden verweist auch H. Diels *Vorsokr.* II² S. 479, der sich angesichts des neuen Papyrusfundes ebenfalls dahin ausspricht, daß die Orphiker des 6. Jahrhunderts der Koresage eine besondere Fassung gegeben haben.

dieses Geschlechtes, Lykos, unter den vier attischen Königen nennt. Dies Geschlecht, das seine mystischen Kulte in Phlya hatte, das die Weihen der Großen Göttinnen nach Messenien übertrug, das ein Kultbuch mit Hymnen auf Demeter und Kore besaß, hatte seit alters zu der eleusinischen Göttin enge Beziehungen.[1] Wer will ermessen, wieviel schon in älteren Zeiten, von solchen Geschlechtern ausgehend, geschaffen und gestaltet wurde, was nun, aus seinen ursprünglichen Zusammenhängen gerissen, bruchstückweise hier und dort uns entgegentritt?

Ein zweiter Weg, der geeignet ist, uns zu den Ursprüngen altorphischer Demeterpoesie zu führen, nimmt seinen Ausgang von einer der Hauptpersonen des orphisch-eleusinischen Kreises, von Dysaules. Clemens von Alexandreia berichtet uns bei einer Schilderung von Demeters Irren: *ᾤκουν δὲ τηνικάδε τὴν Ἐλευσῖνα οἱ γηγενεῖς· ὀνόματα αὐτοῖς Βαυβὼ καὶ Δυσαύλης καὶ Τριπτόλεμος, ἔτι δὲ Εὔμολπός τε καὶ Εὐβουλεὺς κτλ. ταῦτά τοι καὶ Ὀρφεὺς ἀναγράφει*, folgt Verszitat.[2] Clemens hatte also ein orphisches Gedicht vor Augen. Derselben Quelle gehört, wie schon Lobeck sah[3], die Notiz an *βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀιδωνέως καὶ τὸ χάσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν.*[4] Dasselbe oder ein verwandtes Gedicht zitiert Pausanias: *Ὀρφέως δὲ . . . Εὐβουλεῖ καὶ Τριπτολέμῳ Δυσαύλην πατέρα εἶναι, μηνύσασι δέ σφισι περὶ τῆς παιδὸς δοθῆναι παρὰ Δήμητρος σπεῖραι τοὺς καρπούς.*[5] Genaueres

---

[1] Toepffer *Att. Gen.* 208. 210ff.

[2] Clem. *Protrept.* S. 15f. Stähl.; dazu das von Rohde *Rhein. Mus.* XXV, 1870, 549 (= *Kl. Schrift.* II, 355ff.) edierte Lukianscholion.

[3] *Aglaoph.* 832, vgl. Maaß *Orpheus* 182f. (94f., 109f., 194).

[4] Clem. a. a. O. S. 14.

[5] Paus. I, 14, 3. Dazu Schol. zu Aristides Panath. 105, 11 *Δημήτηρ παρὰ Κελεοῦ καὶ Τριπτολέμου τὸν ἠρπακότα μισθὸν αὐτοῖς ἀποδίδωσι τῆς μηνύσεως τὸν σῖτον.*

über den Wohnsitz des Dysaules und seiner Familie lehrt uns die Angabe, die Hippolytos[1] der von ihm benutzten, etwa Hadrianischer Zeit angehörigen Schrift der Naassener entnimmt, es sei Dysaules, der Urmensch, *οἰκήτωρ Ῥαρίας*, des heiligen Feldes der Göttin gewesen. Das gleiche Ehepaar kennt nun

[1] *Refut. haeres.* V, S. 96 ed. Miller. Überliefert ist in dem Urmenschenkatalog *Δίαυλον*, was bereits Welcker *Griech. Götterl.* II, 473 und unabhängig von ihm v. Wilamowitz *Herm.* XXXVII, 1902, 331 f. verbesserten. Die seit Schneidewin geltende Auffassung, daß der Katalog ein Stück Pindarischer Poesie wiedergebe, ist endgültig erledigt, nachdem v. Wilamowitz a. a. O. das Stück als Prosa erwiesen und Reitzenstein *Poimandres* S. 83 und 101 f. die dort niedergelegte *Ἄνθρωπος*-Lehre in großen Zusammenhang gerückt hat. Dysaules ist also für Pindar nicht zu belegen. — Sei bei dieser Gelegenheit noch der andere Irrtum zerstört, es habe Pindar ein besonderes Gedicht vom Koreraube verfaßt (Förster *R. u. R.* 6 und 63 f.). Paus. IX, 23, 2 ff., 25, 3 erwähnt im Anschluß an eine Reihe von Notizen aus Pindars Leben, die er aller Wahrscheinlichkeit nach Plutarch verdankt (einen *βίος Πινδάρου* Plutarchs erwähnt der Lampriaskatalog bei Treu S. 8 Nr. 36, auch verweist die Pindarvita bei Eustathius, Westermann *Biogr.* S. 90 ff. auf Plutarch; Benutzung des Plutarch durch Pausanias für die Viten des Philopoimen und Epaminondas ist nachgewiesen durch Nissen *Krit. Stud.* 287, v. Wilamowitz *Herm.* 1874, 439, Kalkmann *Paus.* 23, 3), einen Hymnus des Dichters auf Demeter (Schroed. *frg.* 37 *ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι ἄλλαι τε ἐς τὸν Ἅιδην ἐπικλήσεις καὶ ὁ χρυσήνιος, δῆλα ὡς ἐπὶ τῆς Κόρης τῇ ἁρπαγῇ*). Die verkürzten Viten bieten heute als Anfangsverse nur noch *πότνια θεσμοφόρε χρυσάνιον*; sie müssen noch einige Worte mehr enthalten haben, da Pausanias ja mehrere Epitheta des Hades darin fand. „Hehre, Thesmophoros, die du den Hades mit goldenem Zügel, den *κλυτόπωλος*, zum Eidam hast“, so etwa mag das Pindarische Gedicht begonnen haben. Plutarch wird *χρυσήνιος* selbst erklärt haben; daß ein Zetema vorliegt, beweisen Hesych und Suid. s. v.; schwer verständlich ist die Verwendung des Wortes bei Artemis Z 205; bei Aphrodite (Sophokl. *Öd. Kol.* 693) ist die Bedeutung leichter zu erkennen; die Göttin der Liebe hält die Menschen an ihrem Zügel. Pindar hat natürlich mit den Anfangsworten seines Gedichtes auf den Raub angespielt; mehr dürfen wir, wie mir v. Wilamowitz einmal im Gespräch mit Recht vorhielt, durchaus nicht schließen. Daß er ihn zum Gegenstand eines ganzen Gedichtes gemacht, folgt weder, noch ist es wahrscheinlich. Damit fallen auch Försters weitere Hypothesen über das Lokal des Raubes bei Pindar, das aus *Olymp.* VI, 94 f. zu erschließen sei (a. a. O. S. 64). Hier erwähnt der Dichter in einem Gedicht an den sizilischen Herrscher die

in Eleusis als Autochthonen schon der Isokratesschüler Asklepiades von Tragilos[1]: *Ἀσκληπιάδης τὸν Δυσαύλην αὐτόχθονα εἶναι φησί, συνοικήσαντα δὲ Βαυβοῖ σχεῖν παῖδας Πρωτογόνην καὶ Μίσαν*[2], die Söhne werden hier nicht genannt. Da des Asklepiades Werk eine Sammlung älteren Stoffes, tragischen und lyrischen, ist[3], weist uns diese Angabe aller Wahrscheinlichkeit nach über das vierte Jahrhundert hinaus.[4]

Was lehrt uns nun der Name des Heros für seine Geschichte? Öfters hat man Dysaules als eine ʻorphische Verdrehung'[5] aus einem vorauszusetzenden Disaules gedeutet, in dem man eine Parallele zu dem Pheneatischen Trisaules[6] sehen

---

syrakusanische Feier, die er mit deutlichem Hinweise als solche kennzeichnet (v. Wilamowitz *Isyllos* 169, 24). — Pindar persönlich hatte zu Demeter nahe Beziehungen; hatte er doch neben seinem Hause ihr und Pan Altäre geweiht; an diesen will er für den kranken Hiero beten (*Pyth.* III, 77 f.). In dem Kultlied auf sie (*frg.* 95 Schroed.) nennt er Pan Diener der Göttin, eben weil er selbst ihn mit Demeter im Kult vereinigt; Parallelen bringt Paus. VIII, 42, 3; 37, 2, 11 aus Phigaleia und Lykosura. Pindar selbst nennt die von ihm verehrte Göttin *μάτηρ*, demzufolge redet Paus. IX, 25, 3 von einem Heiligtum der Meter Dindymene neben Pindars Haus, während die Vita von Demeter spricht. Es ist aber von Wilamowitz (*Griech. Tragöd.* II, 214, 1; vgl. *Sitzungsber. Berl. Akad.* 1901, 1298, 1) mit Recht darauf hingewiesen worden, daß diese „Mater neben Pindars Haus ursprünglich keine andere gewesen zu sein braucht als die Demeter überall in Böotien; sobald sie bloß Mater ward, war sie zugleich Kybele". Auch Herodot (VIII, 65), wenn er vom Zuge der Mysten nach Eleusis spricht, sagt *μητρὶ καὶ τῇ κούρῃ*.

[1] *Tragod.* B. 4 bei Harpokr. s. v. *Δυσαύλης*.

[2] Überliefert *Πρωτονόην καὶ Νίσαν*; *Μίσαν* gebessert von Ch. Müller *F. H. Gr.* II, 339, 3, *Πρωτογόνην* von Dieterich *Philol.* LII 1894, 2 Anm. 6, wo mehr über das Wesen der Mise. Dazu Tümpel in Roschers *M. L.* II, 3023 ff.

[3] v. Wilamowitz *Analect. Euripid.* 181, 3.

[4] Dysaules war auch erwähnt bei Deinarchos *ἐν τῇ περὶ τῆς ἱερείας διαδικασίᾳ* (Harpokr. a. a. O. = Sauppe *Orat. Att.* II, 334, 30) und bei Palaiphatos (Harpokr. a. a. O.), der ebenfalls die Bewirtung kennt; weiter natürlich ist er den orphischen Hymnen vertraut; XLI 6 ist Eubuleus, Sohn des Dysaules, Geleiter der Demeter in die Unterwelt.

[5] Schneidewin *Philol.* I, 429 ff., Welcker *Griech. Götterl.* II, 473, Gruppe *Griech. Myth.* 1173, 4, Stoll in Roschers *M. L.* I, 1208.

[6] Paus. VIII, 15, 4.

wollte. Im Gegensatz zu dieser ganz willkürlichen Annahme, gegen die sich auch O. Kern[1] ablehnend verhält, ist anzuknüpfen an eine ältere Erklärung Prellers[2], der auf δυσαυλία und δύσαυλος verweist. Doch ist seine Deutung, der Name „verrate das Unwirtliche der Lebensart, welche Demeter vorfand", noch zu weit gefaßt. Dysaules ist der, „der eine arme Hürde hat". So sagt der Herold in Aischylos' Agamemnon[3], auf den Schiffen sei für die Soldaten eine δυσαυλία gewesen, die Kabinen zu eng und zu schmal. Das Chorlied in der Antigone[4], das den menschlichen Fortschritt preist, führt aus, der Mensch lernte zu vermeiden δυσαύλων πάγων ὑπαίθρεια βέλη, die Pfeile der Nachtfröste, die einen treffen, wenn man ein schlechtes Obdach hat.[5] Auch die Lexikographen bringen das Wort richtig mit αὐλή in Verbindung.[6] Es ist nicht unwichtig festzustellen, daß das Wort resp. der Stamm, der ihm zugrunde liegt, gerade dem fünften Jahrhundert in der gekennzeichneten Bedeutung angehört; später wird es nur noch einmal von dem Juden Philo[7] verwandt.

Der Name des Dysaules ist ein redender; folglich, so alt wie er selbst ist, ist die Geschichte, die er verkörpert, die Geschichte vom bedürftigen Wirte der Göttin. Man versteht, wie der Bewohner der armen Hürde unter die Urmenschen gerät. Daß wir mit Recht aus dem Namen des Heros einen Schluß auf eine Geschichte ziehen, die er verkörpert, wird bestätigt durch eine merkwürdige Ausgestaltung der eleu-

---

[1] *P. W.* V, 1889. [2] *Demeter und Persephone* 135.

[3] vs. 555 W. [4] vs. 356 ff.

[5] Nicht, wie man in Kommentaren liest, „wobei sich's schlecht übernachtet".

[6] Hes. s. v. αὐλή· λέγεται καὶ αὖλις καὶ σύνδετον δύσαυλις, οἰκήτωρ αὐλίτης, αἱ δ' ἐν τοῖς ἀγροῖς οἰκήσεις αὖλια.

[7] Philo bei Cohn I S. 262, 24 χαμευνίαις καὶ δυσαυλίαις. Sophokles im Alexandros (N² 92) soll δύσαυλος für δυσαύλιστος gebraucht haben. So auch in spielender Verwendung Antipater (*Anth. Pal.* IX, 266): Hyagnis muß die δύσαυλος ἔρις seines Sohnes Marsyas gegen Apollo beweinen; dabei leidet er als Vater wie auch als Erfinder der Flöte.

sinischen Sage, der wir in späterer Literatur begegnen, und die erst jetzt ihr rechtes Licht empfängt. Im Gegensatz zum Homerischen Demeterhymnus, dem Keleos ein König ist, spricht Vergil[1] von der virgea vilisque supellex des eleusinischen Wirtes, und bei Ovid[2] ist die ganze Schilderung darauf aufgebaut, daß Demeter in Eleusis zu armen Leuten in eine ärmliche Hütte einkehrt. Der Besitzer, ein einfacher Hirt, kommt vom Lande zu seiner dürftigen Behausung; er selbst hat sich Holz für seinen Herd gesucht; sein Töchterchen treibt die Ziegen; er bittet die Göttin

tecta suae subeat quantulacumque casae,

und wiederum, als sie nicht folgen will,

surge nec exiguae despice tecta casae.[3]

Das ist die Sage vom Dysaules; wenngleich die Namen der Wirte die alten Heroennamen des Keleos und der Metaneira sind. Wie an anderem Orte gezeigt werden wird, war darin ein von Ovid benutztes alexandrinisches Gedicht vorangegangen, das sich in gewissen Zügen an den homerischen Hymnus anschloß und aus ihm auch die Namen des Elternpaares beibehielt, für die Schilderung der Aufnahme der Göttin und der Zustände in Eleusis jedoch an Stelle der geläufigeren des Hymnus die entlegenere orphische Tradition heranzog.[4] Es trifft sich glücklich, daß wir letztere, freilich infolge der Lückenhaftigkeit des Textes nur in leiser Andeutung, jetzt auch direkt in dem neuen orphischen Traktat lesen; hier heißt es von Demeters Wirt *εἰς [τὴν πόλιν* Bücheler; vielleicht *τὴν αὐλὴν ἀνα]βάντος ἐξ ἀγροῦ*[5]: er kehrt vom Felde heim wie bei Ovid. Der Name des Mannes ist aus den dürftigen Spuren kaum kenntlich. Keleos hielt Schubart für 'möglich'; stimmt das,

---

[1] *Georg.* I, 165. [2] *Fast.* IV, 507 ff. [3] vs. 516. 526.

[4] Auch das oben S. 428 Anm. 5 zitierte Aristidesscholion nennt den Keleos statt des Dysaules.

[5] Kol. VII.

so läge die gleiche Vermischung der Personen vor; vielleicht dürfen wir aber hier auf den *βραβευτὴς Δυσ[αύλης*[1] nicht kurzerhand verzichten; es kann doch kein Gegengrund sein, daß wir ihn bei unserer lückenhaften Kenntnis in der im Traktat vorausgesetzten arg zerstörten Situation nicht kennen.

μοῦνος ἔφυς ἀφανῶν ἔργων φανερῶν τε βραβευτής

sagt der orphische Plutonhymnus vom Dysaulessohn Eubuleus.[2] Dazu kommt, daß die Wirtin im Traktat Baubo[3] heißt, die sich zu Dysaules stellt wie Metaneira zu Keleos.

Für die orphische Sage vom Dysaules ist bedeutsam die entgegen der homerischen Version ausgesprochene Begründung, weshalb Dysaules und die Seinen der Segnungen der Göttin teilhaftig werden. Der homerische Hymnus ist wenig bekümmert um eine Motivierung; die unerkannt einkehrende Göttin spendet um keines auf die geraubte Tochter bezüglichen Dienstes willen ihre Gnadengaben.[4] Hier liegt

---

[1] Kol. III, 10. [2] *Orph. Hym.* XVIII, 16.

[3] Kol. IV. Baubo wird IV, 3 *βασιλίσση* genannt, um anzudeuten, daß sie nicht wie Iambe, mit der sie häufiger verglichen wird, eine Dienerin, sondern die Herrin im Hause ist. Hinfällig sind die Darlegungen von Vick *Untersuchungen zum Homerischen Demeterhymnus,* Doberan 1908 S. 13f., der Baubo aus dem Traktat eliminieren möchte. — Einen weiteren Nachklang der Sage vom armen Wirt der Demeter gibt Nonnos *Dionys.* XXXXVII, 50 mit dem Keleos *γειοπόνος*; derselbe XXVII, 285 *εὐάροτος*. Nonnos setzt den Keleos als Vertreter der Demetergabe in Parallele zu Ikarios, dem Spender des Weines. Merkwürdig ähnlich das rhodische Epigramm des dritten nachchristlichen Jahrhunderts (*I. Gr.* XII, 780) vom Athenepriester Aglaochartos aus Lindos, *γιοπόνος μὲν ἔην Κελεὸς Δημήτερος ἁγνῆς*, der auch seinerseits den Ikarios hinzuzieht. *γιοπόνος* ist auch der Priester selbst, insofern er das Kultland der Göttin bestellt (779; vgl. 781. 783). Nonnos XXI, 97 *γειοπόνοι ἄνεμοι* in anderer Verwendung. Orphische Demetersage bei Nonnos auch VI, 155ff.

[4] Eine der Stellen, an der der homerische Hymnus seiner jetzigen Form nach auseinanderbricht, ist um vs. 95. Nachdem die Göttin durch Helios den Namen des Räubers erfahren, wendet sie sich den Städten der Menschen zu; dazu verwandelt sie ihre Gestalt. Und niemand erkannte sie (*γίνωσκε* 95) *πρίν γ᾽ ὅτε δὴ Κελεοῖο δαΐφρονος ἵκετο δῶμα*

ihr nur daran, einen Tempel in Eleusis zu erhalten. Anders die orphische Sage. Triptolemos und Eubuleus, so heißt es nach Pausanias' Zeugnis bei Orpheus, haben der Göttin die Stätte des Raubes gezeigt; die Herde des Eubuleus, fügen Clemens und Rohdes Lukianscholion hinzu, versank mit in die Erde, als Pluto mit der Braut wieder in den Boden einfuhr. Zum Lohne für ihre der Göttin wichtige Mitteilung erhielten die Eleusinier die Gabe der Feldfrüchte. Die orphische Sage spiegelt mit dieser Betonung von Verdienst und Lohn, von Abhängigkeit und Gnade, Armut und Erhöhung deutlich die veränderte Lage wider, die wir gegenüber dem sorglosen Heroen- und Königsglanz einer älteren Zeit als das besondere Signum orphischer Weltanschauung besonders auch aus der Jenseitslehre dieser Sekte kennen.

Die Dysaulessage, wie wir sie entwickelt, ergibt eine für Eleusis wichtige weitere Konsequenz. Der Raub, wenn eleusinische Bewohner seine Stätte der Göttin zeigen, muß nunmehr auf eleusinischem Boden selbst spielen. Das ist ein wesentlicher Gegensatz zu dem Mysion[1] des homerischen Hymnus. Dysaules-

(96). Ja, wird sie denn dort erkannt? Mutter und Töchter erblicken eine alte Frau: *οὐδ' ἔγνων· χαλεποὶ δὲ θεοὶ θνητοῖσιν ὁρᾶσθαι* (111). Muß die Göttin nicht erst kurz vor ihrem Abschied ihren Namen nennen (268), ein Schritt, durch den sie sich selbst kenntlich macht und auch überall sonst kenntlich gemacht hätte? Noch mehr. Weshalb geht Demeter nach Eleusis? Nicht der Tochter wegen; Helios hat ihr ja schon den Räuber verraten. Die Geraubte wiederbringen können die Eleusinier bei aller Frömmigkeit nicht. Mit keiner Silbe fragt die Göttin auch in Eleusis nach ihrer Tochter; den Eleusiniern gegenüber sind diese und ihr Geschick völlig vergessen. Höchstens für die freundliche Aufnahme der Irrenden, nicht für ihren Eifer um die Verlorene werden die Eleusinier belohnt. Die Partie um vs. 305 führt vor ähnliche Diskrepanzen. Eine Interpretation des Hymnus, die ich hier nicht vorlegen kann, führt dazu, die Verbindung verschiedener Komplexe in diesem Gedichte zu konstatieren, deren Sonderung einen Rückschluß zuläßt auf ältere reichere hieratische Poesie in Eleusis, die der Verfasser des Hymnus in einem Gefäße zusammenführt.

[1] Vgl. die frühere Abhandlung oben S. 285ff., 300. Um irrtümlicher Auffassung dieser Ausführungen vorzubeugen, möchte ich scharf das Eine

sage und die neue Lokalisation des Raubes hangen untrennbar aneinander; läßt sich für eine von beiden ein sicheres zeitliches Moment gewinnen, so ist damit für die andere die gleichzeitige Existenz gewährleistet. Für Dysaules wies Asklepiades ins fünfte Jahrhundert hinauf; den positiven Beweis für die eleusinische Lokalisation des Raubes ebenfalls im fünften Jahrhundert liefert ein Vasenbild. Hartwig[1] hat aus Scherben, die er aus dem heiligen Bezirk in Eleusis auflas, den schon oben erwähnten Skyphos zusammengesetzt, der den Hades darstellt, wie er, die Geraubte im Arm, zur Unterwelt einlenkt; die Rosse sind schon zur Hälfte des Körpers in den Erdboden versunken. Dieser Skyphos, der, wie sein Finder betont, die seinerzeit in Eleusis geläufige Vorstellung wiedergibt, belegt uns Eleusis als Raubstätte für das V. Jahrhundert. Als letztes Glied dieser Beweiskette bietet sich der orphische Plutonhymnus, der es ausdrücklich bezeugt, daß nach orphischer Auffassung der Raub in Eleusis selbst geschah; es heißt da von Pluto-Eubuleus

> *τετρώροις ἵπποισιν ὑπ' Ἀτθίδος ἤγαγες ἄντρον*
> *δήμου Ἐλευσῖνος, τόθι περ πύλαι εἰσ' Ἀίδαο.*[2]

hervorheben, daß das Nysion keine mechanische Textverderbnis in dem „homerischen" Hymnus darstellt, also von einem künftigen Herausgeber dieser Hymnensammlung nicht angetastet werden darf. Es ist vielmehr gerade für diese Brechung des eleusinischen Gedichtes charakteristisch, daß in ihr durch die Rhapsodentradition das bekanntere dionysische Lokal an Stelle des originalen argolischen sich einschlich, was einen scharfen Gegensatz hervorruft zu der sonstigen Auffassung des Gedichtes selbst, das Dionysos in Eleusis nicht kennt. Dagegen ist das Mysion nachgewiesen für eine andere Brechung des Gedichtes, die wir Pamphos nennen. Gezeigt ist ferner, daß der Sache nach allein das Mysion als ältester Sitz des Koreraubes zu gelten hat. Das Urexemplar des eleusinischen Demetergedichtes, das sowohl dem Pamphos wie dem Homer und den anderen uns schwerer greifbaren Parallelredaktionen zugrunde lag, hat natürlich Mysion gelesen.

[1] *Athen. Mitt.* XXI, 1896; 377 ff. Taf. 12.

[2] XVIII, 14 f. Der orphische Hymnus läßt Pluto auf einer fernen Wiese jenseits des Meeres hervorbrechen und von da nach Eleusis fahren, wo er die Kore in den Boden hineinführt. Gepackt hat er sie schon an der Stelle, wo sie spielte; so konnte denn eine ungenauere Wiedergabe

Nun stehen wir auf gesichertem Boden. Im fünften Jahrhundert existierte bereits eine orphische Dichtung, nach der Eleusis Ort des Koreraubes ist; der Urmensch Dysaules und seine Familie hatten dem Schauspiel beigewohnt und ihr Mitwissen der Demeter verraten, als sie in dem ärmlichen Haus auf dem Rarischen Felde ihre Einkehr hielt. Zum Dank spendet die Göttin die Segnungen der Kultur. — Prüfen wir die einzelnen Elemente dieser Sage.

1. Eine zwiefache Tradition scheint sich für die genauere Stelle der Einfahrt auf eleusinischem Boden entwickelt zu haben. Zunächst wird man an die Höhlen im Akropolisfelsen beim sog. Plutonion im heiligen Bezirk denken[1], dem Sitz der unterirdischen Gewalten; θεός und θεά haben hier gehaust[2], vielleicht bezeichnete die Ἀγέλαστος πέτρα[3] hier den Eingang ins unterirdische Reich.[4] Eine zweite Stätte nennt Pausanias; am Erineos, dem wilden Feigenbaum, nahe dem eleusinischen Kephisos sei Kore geraubt worden.[5] Milchhöfer[6] suchte diesen

sagen, bei Orpheus sei Kore am Okeanos geraubt worden (*Schol. Hesiod. Theog.* 914 = Abel *frg.* 212). Eine besondere orphische Tradition ist das kaum.

[1] Rubensohn *Mysterienheiligtümer* S. 18.

[2] Die Bruchstücke des Weihgeschenkes des Lakrateides an diese beiden Götter sind zum Teile im „Plutonion" zutage gekommen (Philios Ἐφ. ἀρχ. 1886 S. 24ff. Taf. III; jetzt nur zu benutzen in der scharfsinnigen Rekonstruktion durch Heberdey und Reichel *Festschr. für Benndorf* S. 111ff. und bei Svoronos *Journ. intern. d'archéol numism.* IV, 1901, 487ff. Taf. 18/20).

[3] Daß sie an der Kallichoros lag, sagt die Apollodorische Bibliothek I, 30 W. Es scheint hier alles in Ordnung; mit Hiller v. Gaertringen *P. W.* I, 2378 eine Verwechselung von Kallichoros und Parthenion in der Bibliothek anzunehmen, sehe ich keinen Grund.

[4] Vorausgesetzt, daß Rubensohn *Athen. Mitt.* XXIV, 1899, 46ff. mit seiner Ansetzung recht hat; gewichtiger Widerspruch gegen die Lokalisierung im heiligen Bezirk bei Pringsheim *Archäol. Beitr. zur Geschichte des eleusinischen Kults* S. 66, 8.

[5] Paus. I, 38, 4, Wellmann *De Istro Callimacheo* S. 89, Rubensohn a. a. O. 49. O. Kern, der in seinem neuen Programm *Eleusin. Beitr.*, Halle 1909, die eleusinischen δρώμενα einer fördernden Behandlung unterzieht, nimmt S. 6f. für diese eleusinische Stätte mit Wahrscheinlichkeit mimische Darstellungen des Koreraubes an.

[6] Text zu den Karten Attikas VII/VIII S. 22.

Punkt zu identifizieren mit einem Hügel, der nördlich von Eleusis, 1,5 km südöstlich von Magula, ganz isoliert aus dem Flachland sich erhebt. Dieser Ansetzung stellt sich jedoch eine erhebliche Schwierigkeit in den Weg. Eukleides erzählt bei Plato im Theätet[1], daß er den verwundeten Theätet, der von Korinth nach Athen getragen wurde, von Megara aus noch ein Stück begleitet habe, *μέχρι 'Ερινοῦ*. Die Tragbahre hielt sich natürlich auf der Landstraße, die von Megara über Eleusis nach Athen führt. Da Eukleides Eleusis nicht nennt, scheint er nicht bis dort mitgegangen zu sein; also lag der Erineos noch westlich der Stadt, und zwar nahe an der Chaussee, ungefähr da, wo wir den Anthionbrunnen suchen mußten. Dessen Verbindung mit der Demetersage schien uns auf Einflüsse orphischer Art, denen die Lykomiden nahe standen, zu deuten. Daß wir in diesen beiden eleusinischen Lokalisationen[2] eine

[1] *Theät.* S. 143 B.

[2] Einen weiteren Schritt bedeuten dann die Ansiedelungen des Raubes auf athenischem Boden. Wichtig ist, daß noch gezeigt werden kann, wie der Raub hier nicht die primäre Sage ist, sondern sich an ältere Vorstellungen ansetzt. Zunächst am Kolonos Hippios (*Schol. Soph. Oed. Kol.* 1590/93). Der Hadeseingang am Roßhügel galt, wie das *Schol.* 712 sagt und der Name selbst nahelegt, ursprünglich der Sage vom Adrastos, den dort sein Roß Erion in die Unterwelt trug. Zum Dritten hat dann Sophokles an dieser „ehernen Schwelle" die Heimfahrt des Ödipus angesiedelt (v. Wilamowitz *Aus Kydath.* 103, 11; *Griech. Trag.* I, 192, III, 169, 1). — In Halimus bezeugt Paus. I, 31, 1 ein Heiligtum der Demeter Thesmophoros und der Kore; dort meinte Rohde auch den Koreraub lokalisieren zu sollen, indem er das von ihm herausgegebene Lukianscholion auf diese Stätte bezog (*Rhein. Mus.* a. a. O.). Mit größerer Wahrscheinlichkeit dagegen hat Robert (*Herm.* XX, 1885, 374) als Lokal die Stadt selbst, und zwar das Thesmophorion auf der Pnyx, in Anspruch genommen; anschließend P. Stengel *Kultusaltert.*[2] S. 203, 16. Auch hier wiederum ist eine ältere Schicht zu erkennen. Das Opfer der Schweine, das sich öfters im Dienst der Erdgöttin findet (wie z. B. in Potniai, wo, wie P. Stengel *Herm.* XLI 1906, 238 wahrscheinlich gemacht hat, das Schweineopfer ursprünglich nicht der Mutter und Tochter, sondern der Ge galt), gehört einem alten Thesmophorienkult an; der Raub der Kore ist nur lose und nachträglich in diese Bräuche eingeflochten worden. — Die erste direkte

offizielle Ansetzung und daneben laufende private Versuche zu erkennen haben, ist der wahrscheinliche Schluß; doch ist in diesen topographischen Fragen genaue Nachprüfung an Ort und Stelle unerläßliches Erfordernis.

2. Gattin des Dysaules in der altorphischen Dichtung ist Baubo, die Asklepiades mit ihm vereint nannte, und die jetzt auch der orphische Traktat als Wirtin einführt. Schon Empedokles gebraucht das Wort *βαυβώ* für *κοιλία*[1]; daß dieser durch orphische Dichtungen beeinflußt ist, haben Kern[2] und Dieterich[3] bewiesen. Außer Clemens bezeugt ihr Vorkommen in orphischer Poesie direkt noch ein orphisches Fragment.[4] Einen Kult besaß die Göttin auf Paros; von dorther werden sie die Orphiker entliehen haben.[5]

3. Während im homerischen Hymnus Helios und Hekate[6] der Demeter vom Raube Mitteilung gemacht, sind es in der

---

zeitliche Bezeugung für die Ansetzungen des Raubes auf attischem Boden lieferte der dem 4. Jahrhundert angehörige Atthidograph Phanodemos (über seine Zeit v. Wilamowitz *Aristot. u. Ath.* I, 287, 38), der Kore *ἀπὸ τῆς Ἀττικῆς* entführt sein läßt (*Schol. Hesiod. Theog.* 913 = *F. H. G.* I, 369).

[1] Hes. s. v. *βαυβώ*. H. Diels hat die in Priene zutage gekommene kleine Statue auf Baubo gedeutet (*Poet. philos. fragm., zu Empedokles fr.* 153). Die Abbildungen siehe bei Wiegand und Schrader *Priene* S. 161.

[2] *Arch. f. Gesch. d. Philos.* I, 1888, 498, *P. W.* III, 150f.

[3] *Philol.* LII, 1894, 3. [4] *frg.* 216 Ab.

[5] Auf dieser Insel hat sie ihren Kult zusammen mit Hera, Demeter Thesmophoros, der Setzerin der Ehe, Kore und Zeus Eubuleus (*Ἀθήν.* V, 1876, 15 Nr. 5, Bechtel *Inschr. des jon. Dial.* Nr. 65). Über ihre Rolle im VI. Gedicht des Herodas vgl. Kern P. W. III 150 und die dort zitierte Literatur. Einen neuen Versuch, das ursprüngliche Wesen der Baubo zu erklären, unternimmt Radermacher *Rhein. Mus.* 59, 1904, 311ff., der, einem Hinweis Rohdes (*Psyche*[3] II, 408) folgend, Baubo unserem Wauwau gleichsetzen und in ihr „eine dämonische Hündin im Gefolge der Nachtgöttin" sehen will.

[6] In der Kol. IV des orphischen Traktats sehen wir Demeter zusammen mit den Mädchen; es folgen dann Zitate, bis Mitte V die Prosa wieder einsetzt. Anfang VI ist man im Hause der Baubo. Im zerstörten

orphischen Sage Triptolemos und Eubuleus, die in einem Zeugnis zusammen[1], öfters vereinzelt, als Helfer in der Not genannt werden.[2] Clemens gefällt sich dabei in der Ausschmückung schäferlicher Zustände; mit verteilten Rollen als Rinder-, Schaf- und Schweinehirt treten die Mitwirkenden auf; des Schweinehirten Eubuleus Ferkel versinken im Erdspalt, durch den Pluto in die Unterwelt einfährt. Wir werden bei

---

Schlusse von V kann schlechterdings nichts anderes gestanden haben, als daß Demeter ihre Ammendienste anbietet und man sich ins Haus der Baubo begibt. Bücheler wollte nach seiner Ergänzung von V, 7 in die verlorene Partie Hekate hineinbringen; sicher falsch. Der Prosabericht ist schon zu weit vorgeschritten und mit der Szene am Brunnen schon über den Punkt hinausgeführt, wo eine etwaige Begegnung der Demeter mit Hekate noch denkbar wäre; eine solche hätte einem früheren Stadium der Darstellung angehört. Hekate ist in der orphischen Fassung sorgfältig eliminiert. Kol. VII, 2ff. werden der Demeter Worte in den Mund gelegt, die im homerischen Hymnus 54ff. Hekate spricht; auch werden in dem großen Verszitat in Kol. V die Binnenverse 19—32 des Hymnus, die von Hekate handeln, ausgelassen. Das ist merkwürdig; ist doch der Ruhm dieser Göttin, die im homerischen Hymnus vs. 440 Opaon der Demeter heißt, ständig im Wachsen. Ihr zu Ehren wird in die Hesiodische Theogonie ein großer Hymnus eingelegt (410—450), an sie wendet sich in Anrufen der Hymnus, den Reitzenstein *Ind. lect.*, Rostock 1892/3, rekonstruiert und in seiner Vorlage für älter als Theokrit II erklärt hat, sie übt schließlich in Zauberpapyri und Zaubergerät ihre dämonische Macht (R. Wünsch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon* S. 22ff.), die Orphiker operieren sonst viel mit ihr. Begreiflich aber wird ihr Ausschalten aus der orphischen Koresage, wenn man erkennt, daß nicht mehr sie, sondern die Eleusinier die Mutter über den Raub aufklären sollen. Nur bei der Anodos der Kore scheint die orphische Fassung der Sage die Hekate verwandt zu haben; dafür spricht ein Zeugnis, zu kombinieren aus Schol. Ambros. zu Theokr. II, 12 (nur zu benutzen bei Reitzenstein a. a. O. S. 23) mit Schol. Apoll. Rhod. III, 467. Hier erfahren wir, daß Kallimachos aus orphischer Literatur eine Genealogie der Hekate zitiert, die von ihrem Vater Zeus zur Heraufholung der Kore in die Unterwelt gesandt ward.

[1] Paus. a. a. O.

[2] Die Zeugnisse bei Förster *R. u. R.* 45, 1. Wenn im orphischen Traktat Kol. VII, 3f. Demeter im Hause der Wirte fragt: „wer hat Persephone geraubt?“, hat diese Frage nur Sinn, wenn ihr im Verlaufe der Handlung von den Bewohnern eben dieser Hütte, also von Eleusiniern, Auskunft zuteil wird.

dem bekannten Wandel, dem Geschichten der Art im Laufe der Zeit unterworfen sind, solche detaillierte Ausmalungen einem späteren Rationalismus zugute halten. Eubuleus ist nach Ausweis der Aparcheinschrift[1] im fünften Jahrhundert in Eleusis ein Gott, der sein Opfer empfängt[2]; es ist wahrscheinlich, daß die Legende von den versinkenden Schweinen mit O. Kern aus dem alten Ferkelopfer herzuleiten ist.[3] Wir tun daher besser, den Dysaulessohn Eubuleus der älteren orphischen Sage noch nicht zuzuweisen.[4] Auch in der Kunst können wir Eubuleus, den Jüngling, nicht über das vierte Jahrhundert hinaus verfolgen.[5]

---

[1] Dittenberger *Syll.*[2] 20. Eine eleusinische Weihung an ihn gesondert *'Εφ. ἀρχ.* 1886, 262. Das Lakrateidesrelief vereinigt ihn wie die Aparcheinschrift mit *ϑεός* und *ϑεά*, der orphische Hymnus XVIII, 12 verschmilzt ihn mit Pluto zu einer Gestalt.

[2] Eubuleus hat seinen Kult wesentlich auf den Inseln; inschriftlich bezeugt für Paros, Amorgos, Delos, Mykonos (Nachweise bei Jessen *P. W.* VI, 861 ff.), für Kreta kennen ihn Diod. V, 76, Paus. II, 30, 3. Von den Inseln gelangte der Kult des Gottes auch nach Kyrene (Hes. s. v. *Εὐβουλεύς*). Auf den Inseln gilt er als Zeus Eubuleus, was auf die Vorstellung eines *Ζεὺς χϑόνιος* weist. Geopfert wird ihm, wie aus Delos und Mykonos bezeugt ist, ein Ferkel; die verwesenden Stücke des Tieres sollen, wie das Lukianscholion gelehrt hat, dem Samen, der zugleich mit in die Tiefe versenkt wird, Fruchtbarkeit geben. Damit bewegen wir uns im Kreise von Thesmophorienbräuchen, der Gott selbst rückt in die Reihe der Thesmophoriengötter (vgl. H. Diels *Festschr. für Gomperz* S. 6, Nilsson *Griech. Feste* 322, 1). Wie Baubo, so ist auch Eubuleus durch orphische Einflüsse von Paros nach Eleusis gekommen. Über seine Bedeutung in orphischer Kultpoesie neben Persephone und Eukles vgl. H. Diels *Ein orphischer Totenpaß* S. 9.

[3] *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 16.

[4] Auch die Darstellung im CLI. orphischen Hymnus, daß die Göttin unter dem Geleit des Eubuleus in den Hades hinab dem Räuber nachstieg, ist aus dem Glauben an den unterirdischen Gott Eubuleus geflossen; der mußte ja wissen, wo der Boden die Tochter aufgenommen.

[5] Pringsheim *Archäol. Beitr. zur Geschichte des eleusinischen Kults* S. 90. Beachtenswert ist, daß Clemens den Eubuleus wie den Eumolpos mit *ἔτι δέ* nur lose dem Triptolemos angliedert; älter ist also wohl die Anschauung, daß Triptolemos allein des Dysaules Sohn ist. So Aristid. Eleus. 4 K.

Anders Triptolemos. Nicht unwichtig ist, daß Claudian dessen Benutzung der Orphiker öfters hervorgehoben ist, die von Demeter ausgesetzte Belohnung so formuliert, daß allein Triptolemos als Angeber des Ortes in Frage kommen kann.[1] Förster hat mit Recht geschlossen, daß in dem verlorenen Schluß seines Gedichtes ausführlicher davon die Rede war.[2] Doch weiter. Ist der jugendliche Liebling der Demeter, der von ihr die Gnadengaben empfängt, dem fünften Jahrhundert nicht in Literatur und Kunst vertraut? Ward nicht im Jahre 468 des Sophokles Triptolemos aufgeführt, in dem der jugendliche Heros von der Göttin als ihr Sendbote in die Welt geschickt wird? Stellt nicht das berühmte diesem Jahrhundert angehörende eleusinische Triptolemosrelief den Heros als Jüngling dar, wie er von der Göttin für seine Mission vorbereitet wird?[3] Woher die Umwandlung des alteleusinischen Königs, wie der homerische Hymnus ihn zeigt, in diesen Knaben, woher ferner die Erhebung aus der gleichgültigen Stellung neben den anderen Landesfürsten zum bevorzugten Liebling der Göttin? Hier lag ein Problem zu-

---

[1] *De rapt. Proserp.* III, 48 ff. [2] *R. u. R.* S. 94.

[3] Es ist sehr kennzeichnend, daß erst in der rotfigurigen Malerei, also frühestens vom Ausgang des 6. oder Beginn des 5. Jahrhunderts an, sich Triptolemos als Jüngling findet, während er in der schwarzfigurigen Malerei bärtig erscheint (vgl. das Verzeichnis der Triptolemosdarstellungen bei Pringsheim a. a. O. 97 Anm. 3); das stimmt also genau mit der von uns erschlossenen Periode überein. Das halbe Dutzend der erhaltenen schwarzfigurigen Vasen (abgeb. bei Overbeck *Kunstmyth.* Atl. Taf. XV) gehört dem lax-schwarzfigurigen Stil an, der mit dem Aufkommen des rotfigurigen Stiles gleichzeitig ist. Triptolemos trägt hier die Ähre, hat also schon eine besondere Beziehung gewonnen zum Ackerbau, was weder in der ursprünglichen Natur des Dreimalkriegers (Lehrs *Aristarch*² 453, v. Wilamowitz *Kydath.* 132, 51, Kern *Genethl. Gotting.* 102, *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 11 ff.) liegt, noch im homerischen Hymnus ihm als Amt zuerkannt wird. Daß Tr. aus der Schar der ursprünglich ihm gleichstehenden Könige heraustritt, steht in Wechselwirkung mit Demophons Aufrücken zum Theseussohne; dieser Vorgang reicht nahe an die Vereinigung von Eleusis mit Athen hinauf [s. Zusatz S. 446].

tage, das der Lösung harrte. Den Weg zum Verständnis weist erst die neu erschlossene altorphisch-attische Sage vom schlichten, aber frommen Jüngling, dem Sohne des Dysaules, des ersten Menschen in Eleusis, der die Göttin getröstet, ihr den Weg zur Tochter gewiesen und so ihr Erkorener geworden ist.

Und nun fassen wir zusammen: dem fünften Jahrhundert sind vertraut Dysaules und die Sage vom armen Wirte der Demeter, Triptolemos als Jüngling, der Raub der Kore auf eleusinischem Boden.[1] Für all diese Gestalten resp. Sagen ist die orphische Herkunft oder Umgestaltung im einzelnen aufgewiesen; sie ergeben sich so als Ableger eines Stammes, und dessen gemeinsame Wurzel muß, etwas zurückliegend, in der Zeit gesucht werden, für die wir oben orphische Dichtung nachgewiesen, in der Zeit des Peisistratos[2] und seiner orphischen Berater, in Athen, wo die orphische Sekte zu Haus ist. Zu dieser Zeit und an diesem Orte entstand, noch unter dem Eindruck der Vereinigung von Eleusis mit Athen, eine der alteleusinischen parallele orphisch-eleusinische Demetersage, die uns vor allem die Ausgestaltung des neuen Triptolemosideals geschenkt hat, dessen sich Athen nun als Werkzeug bedient, um sichtbarlich die Weltmission von Eleusis in seine Hand zu nehmen.

Weitere Schritte würden uns von den Dichtungen zu den Kulten führen müssen. Dazu hier nur einige Worte. Eines

[1] Clemens nennt unter den Urmenschen noch Eumolpos. Wann der vornehmste Vertreter eleusinischen Adels und hervorragendste Kultbeamte in den Kreis der orphischen Sage bezogen wurde, läßt sich schwer ausmachen, ist auch hier von geringerer Bedeutung.

[2] Iakchos, den Herodot VIII, 65 als festes Mitglied der Prozession aus dem Jahre 480 bezeugt, ist von Pringsheim a. a. O. S. 89 mit Recht der Peisistratischen Neuorganisation des eleusinischen Kultes zugewiesen worden. Auf die Frage nach seinen Beziehungen zu Dionysos und zur Orphik kann ich hier nicht näher eingehen. Was Clemens berichtet — Arnobius *Adv. gent.* V, 26 (Abel *frg.* 215) hat bekanntlich den Iakchos in der gleichen Situation nicht — ist zu verdächtig, als daß sich für ältere orphische Dichtung daraus etwas entnehmen ließe.

der bedeutungsvollsten Probleme der alten Religionsgeschichte ist, ob und wieweit die orphischen Lehren und Anschauungen auf den Kult von Eleusis eingewirkt haben. Bekanntlich hat v. Wilamowitz in einer glänzenden Partie seiner Homerischen Untersuchungen[1] einen solchen Einfluß in der Zeit der Peisistratiden angenommen, ist aber auf vielseitigen Widerspruch gestoßen.[2] Es ist klar, daß, wenn auch mit dem an dieser Stelle geführten Nachweis einer altorphisch-eleusinischen Dichtung noch nicht der unmittelbare Beweis für solche Einwirkungen zugleich auch auf den Kult geführt ist, doch die Gesamtbasis, von der aus eine neue Behandlung dieses Kernproblems ausgehen kann, um vieles gesicherter geworden ist als vordem. Der Schluß allein von dieser Position aus liegt nahe, daß die Kreise, die eine auf ganz bestimmten Tendenzen aufgebaute Koredichtung der alteleusinischen zur Seite stellten, nicht werden Halt gemacht haben vor den Pforten des eleusinischen Heiligtums. Doch muß die Untersuchung für die Kulte auf eigener Grundlage geführt werden.[3]

In unserem Zusammenhange drängt sich eine andere Frage auf. Es schien uns die Sage des Dysaules ihrem ganzen Charakter nach einen unverkennbaren Ausdruck der in orphischen Kreisen herrschenden Anschauung von dem Verhältnis von Mensch zu Gott zu geben; es spricht also alles dafür, daß diese programmatische Gestalt eben in jenen orphischen Zirkeln Attikas in Beziehung auf die Demetersage geschaffen wurde. Dem widerspricht nun scheinbar Pausanias[4],

[1] S. 208—220; dazu Toepffer *Beitr. zur Altertumswissensch.* 338, Dümmler *Kl. Schrift.* II, 277 und Maaß *Orpheus* S. 100 u. ö.

[2] E. Rohde *Psyche*[2] I, 285, *Kl. Schrift.* II, 299, O. Kern *Athen. Mitt.* XVI, 1891, 14; XVII, 1892, 138, 140 ff., *P. W.* IV, 2737; V, 1043, E. Meyer *Gesch. des Altert.* II, 734.

[3] Dabei wird auch zu fragen sein, wie weit etwa Eleusinisches und Orphisches aus der gemeinsamen Wurzel griechischen Volksglaubens entnehmen, wie R. Wünsch, *Frühlingsfest der Insel Malta* 33 f. dies für das Bohnenverbot zu erweisen gesucht hat.

[4] Paus. II, 14, 1 ff., 4.

wenn er von Dysaules ein *μνῆμα* im argolischen Keleai[1] erwähnt; in der Tat ist O. Kern[2] ihm gefolgt und will den Dysaules aus der Argolis herleiten. Die Anknüpfung an Keleai hat jedoch ihren ganz besonderen Grund und führt zu einigen nicht unwichtigen Schlüssen auch für den König Keleos. Wie der Name beweist, wurzelt Keleos in Keleai; er ist der Eponym des Ortes. „Spechtsnest“ ist natürlich, wie meist die Ortsnamen, das Primäre; daraus ist der Ortseponym entwickelt. Als Parallele diene das benachbarte „Vogelnest“, Orneai; sein Eponym Orneus findet sich auf dem oben zitierten athenischen Gefäße als König von Athen.[3] Beide also, Keleos wie Orneus, sind von der Argolis nach Attika gewandert.

An sich könnte ja jemand meinen, daß ein Heros Specht nicht an einen bestimmten Ort gebunden sei; doch nun tritt die eben berührte Dysauleslegende hinzu, nach der Dysaules aus Eleusis geflüchtet und in Keleai gestorben sei.[4] Darin liegt ein Doppeltes ausgesprochen: erstens wird die Zusammengehörigkeit von Keleos mit Keleai gewährleistet; denn um Keleos wegen muß Dysaules nach Keleai; zweitens hat also Dysaules seinem Ursprung nach mit der Argolis nichts zu tun, aus dem gleichen Grunde. Von besonderem Werte aber ist festzustellen, daß noch in Peisistratischer Zeit, als die orphische Sage ihren Anschluß an die alteleusinischen Traditionen suchte, die argolische Herkunft des alteleusinischen Königs Keleos in lebhafter Erinnerung war. Und wie sollte das erstaunen, da ja Kore im

---

[1] Der Ort liegt unweit Phlius; antike Reste in einer fruchtbaren Niederung im Süden von Phlius, wo man Keleai sucht, bei Curtius *Peloponn.* II, 475, Bursian *Geogr. v. Griechenl.* 34.

[2] *P. W.* V, 1888f.

[3] Vgl. oben S. 427 Orneus, Sohn des Erechtheus Paus. II, 25, 6; mehr bei Höfer in Roschers *M. L.* III, 1049.

[4] Bei Paus. a. a. O. ist sehr bezeichnend für die Jugend und Ursprünglichkeit der Verknüpfung des Dysaules mit Keleai, daß er die zweite Schicht repräsentiert gegenüber dem alten Ortseingesessenen Aras. Vgl. oben S. 298 Anm. 3.

argolischen Mysion geraubt ist und Brechungen des Hymnus Demeter aus der Argolis kommen ließen.

Man könnte nun, und damit greifen wir auf die Schlußbemerkung des vorigen Aufsatzes (oben S. 312) zurück, auf diese Anzeichen hin geneigt sein zu schließen, daß Demeters Aufnahme im Mysion und der argolische Keleos sich ergänzen und könnte, darauf weiterbauend, im Hinblick auf die zahlreichen argolischen Theoxeniesagen eine altargolische Demeter-Keleossage statuieren, die von der Aufnahme der Göttin bei Keleos erzählte und als Ganzes von Eleusis rezipiert wurde. Mit Bestimmtheit läßt sich das so lange nicht ausmachen, als nicht der eleusinische Anteil an dem Koremythus wird entwickelt sein. Ich möchte deshalb an diesem Orte die Entscheidung noch zurückhalten. An sich läßt sich sehr wohl vorstellen, daß in der Argolis Ortssagen der Art existierten, daß Leute dort der Demeter den Weg zur Tochter wiesen und, wie mehrfach bezeugt, die Kultur des Landes durch die Dankbarkeit der Göttin dafür empfingen. Von einem regelmäßigen Verschwinden und Wiedererscheinen der Jungfrau und all den Ideen, die sich damit verbanden, braucht in dem voreleusinischen Stadium noch nicht die Rede zu sein. — Hier sei im Hinblick auf einseitige Fortsetzungen von Kaibels hinterlassenem Daktylenaufsatz[1] nur davor gewarnt, irgendwelche persönliche Beziehungen des Heros zu Demeter aufspüren zu wollen, etwa wie sie der Daktyl Herakles in Megalopolis und in Mykalessos[2] oder Anytos am Akakesischen Hügel zu der Göttin haben.[3] Der Daktyl Keles, selbst erst ein abgeleiteter Name[4], ist ganz

---

[1] *Götting. Nachr.* 1901, 507. [2] Paus. VIII, 31, 3; IX, 19, 5.

[3] Paus. VIII, 37, 5.

[4] Komiker Plato im Phaon (*Athen.* X, 442a). Von κέλης, dem Rennpferd, bildete man in obszönem Sinn κελητίζειν (öfters bei Aristophanes). Die „Reiter“ (κελητίζοντες) wenden sich mit ihren Opfergaben an den scherzhaft gebildeten Heros „Vorreiter“. Σκέλμις, der Daktyl der Phoronis (*Schol. Apoll. Rhod.* I, 1131) wird zum thrakischen σκάλμη gestellt

fernzuhalten. Eine weitere Zurückführung des Keleos über Keleai hinaus ist unstatthaft; aus der Metamorphosengeschichte in Boios Ornithogonie[1], die Keleos mit anderen ebenfalls mit Heroennamen begabten Vögeln[2] als Gegner der Bienen[3] in der berühmten kretischen Höhle vereinigt, kann für ursprüngliche Lokalisation des Heros natürlich nichts gefolgert werden.

(v. Wilamowitz *Herm.* XXIX, 1894, 245). Der spartanische Gefährte des Dorieus *Κελέης* (Herod. V, 46) und der Trozenier *Κέλων* (*Themist. Ep.* 3, 4) tragen ihren Namen vom Rennsport.

[1] Anton. Liber. 19.

[2] Maaß *Griechen und Semiten auf dem Isthmos* S. 31, 4.

[3] *Hirundines et quaedam aliae aves* sind nach Plinius n. h. XI cap. 19 den Bienen feindlich gesonnen; an diese Beobachtung knüpft offenbar die Metamorphose. Die kretische Kultstätte wurde als Ort der Verwandlungssage gewählt, da sie der Bienen halber berühmt war, die dort den kleinen Zeus genährt (Kallim. *Hymn. auf Zeus* vs. 49f., Verg. *Georg.* IV, 152). Dazu vgl. Neustadt *De Iove Cretico* 1906, 44ff.

[Korrekturnote zu S. 425 Anm. 6: In das letzte Viertel des 6. Jahrhunderts setzt auch Fiechter den Bathykles auf Grund seiner Funde im Amyklaion, Vortr. in der Berl. archäol. Gesellsch. vom 29. Juni 1909.

Zu S. 441 Anm. 3 Ende: Am Ende der gekennzeichneten Entwickelung und wohl auch im Zusammenhang mit der orphischen Jenseitslehre steht der Totenrichter Triptolemos, der drunten bei der Erdmutter die Gestorbenen richtet.]

Mortuary ritual and eschatological beliefs among the Hill tribes of Assam

By **T. C. Hodson**, East London College, University of London

To historical circumstances, to the physical configuration of the country, to the characteristics of the people themselves is ascribed by universal consent the accentuation of the tendency towards minute differentiation which presents us in Assam with such luxuriant efflorescence in linguistics and in ethnical variety. Thus, in matters of mortuary ritual we shall find a range of practice which evidences a corresponding range of culture. Cremation is practised by many of the Hill tribes in Assam, such as the Meitheis[1], the Garos[2], the Rangkhols[3], the Kacharis[4] and the Chukmas[5]. There are grounds in each case for thinking that it is of modern introduction and directly attributable to foreign influence. Cremation is also practised by the Khasis who speak a Mon-Khmer language and are therefore linguistically distinct from the mass of Tibeto-Burman tribes surrounding them. With them cremation is only part, the first part, of the funeral rites the final completion of which is often delayed by the condition, rigorously exacted, of general peace among the tribe and by considerations of the expense involved by the ceremony of placing the calcined remains in the tribal receptacle[6]. Among

---

[1] Hodson *The Meitheis* p. 116.

[2] *Assam Census Repert.* 1891, p. 230.

[3] *idem* p. 252. It is possible that the custom of placing the head of an enemy in a tree is connected — as a survival of ceremonial importance — with this practice. cf. *Head hunting in the Hills of Assam* by T. C. Hodson, Folklore, June 1909.

[4] *idem* p. 227. [5] Lewin *Hill Tracts of Chittagong* p. 74.

[6] Gurdon *The Khasis* pp. 132, 134.

them there is another method of disposing of the noble dead which consists of an elaborate process of desiccation and mummification, to only one detail of which I now refer, although the whole account is most valuable.[1] Major Gurdon observes that "The body of a deceased Siem according to the Cherra custom should be burnt by his successor; otherwise the latter is not Siem according to the Khasi religion". Simpler desiccatory methods are employed by the Kukis[2], the Lusheis[3], and the Singphos.[4] Among all these tribes these methods are used only for the chiefs, the bodies of the common folk being buried. The Shendoos and the Bunjogees[5] bury their chiefs and women in a sitting position. Colonel Lewin has preserved for us the evidence of a French traveller who observed among the Kukis that "Some tribes cover the body in cloth and matting and suspend it from a lofty tree. When the flesh is quite decomposed, they collect the bones, clean and preserve them in a vase which they open on all important occasions, pretending that in thus consulting the bones, they are following the wishes of their deceased relative."[6] The naked Nagas of Tamlu, two hundred miles away from the Kuki country, put the body in a wooden coffin which is placed in the fork of a big tree. In the case of men of distinction the head is wrenched off and put in a pot which is kept at the foot of the tree in which the coffin is placed.[7] The tree is among the Kukis the coffin or vessel in which, as among the Khasis, the initial desiccatory process takes place. The Ao Nagas[8] first dry the body and then place it

---

[1] Gurdon *op. cit.* p. 139.

[2] Mc Culloch *Account of the Valley of Munnipore,* p. 63. Brovn *do.* p. 132. Soppitt *Kuki Lushai tribes* p. 14. Hodson *Thādo Grammar* p. 56.

[3] Shakespeare *Journal of Society of Arts* vol. XLIII, p. 176. Lewin *op. cit.* p. 109. *Ethnography of India* p. 225.

[4] *Upper Burma Gazetteer.* Vol. I, Part. I, p. 410.

[5] Lewin *op. cit.* p. 98 and p. 115. [6] Lewin *op. cit.* p. 112.

[7] *A. C. R.* p. 246. [8] *A. C. R.* p. 245.

in a coffin, shaped like a house, which is kept in the village cemetery. Other Naga tribes bury their dead either on a plank or on a coffin and some erect over the grave structures which resemble in miniature the houses built in the fields. In the area with which I am most acquainted, the Naga tribes, with one notable exception, have a village rite of an interesting character which is called in Meithei the Mangla Thā or month of the ghosts.[1] I append[2] a description of this ceremony as performed before my eyes in a small Quoireng village in the North East of the State of Manipur from which it is clear that the festival was one at which the fully initiated tribesmen were under a genna or tabu, that it may be properly regarded as at least marking, if not as effecting, the final severance of the living from the dead, that it was celebrated on behalf of the recent dead, not for remote ancestors and not on behalf of all the recent dead as from its operations were excluded certain categories of the dead. I found among the Naga and Kuki tribes in Manipur that in every detail of the mortuary rites, the place of interment, the gravediggers, the implements and weapons placed in the grave, there were important variations which depended not on the status in society of the deceased but rather on the manner of his death. Among the Naga tribes the most notable feature is that the social groups which are subjected to genna restrictions on account of death, vary according to the manner of the death. Thus for those who die by the hand of an enemy or who are killed by wild animals or by snakebite, who fall from a tree or who are drowned, who die of any swelling, of cholera or of smallpox, and women who die in childbirth, a genna of the whole village is deemed to be immediately necessary. In other cases of death only the clan to which the deceased person belonged is held liable to

[1] Mang = mān = ghost. Chā = moon = month.

[2] See below p. 457.

genna. The death of a domestic animal necessitates a genna of all the members of the household. Death is a phenomenon which touches the communal life very deeply. Apart from all considerations of personal grief, the mere occurrence of death puts the tribal nerves on the stretch. The explanation of this strange discrimination between the various kinds of death is to be found in the psychological attitude of these people towards all such social phenomena. Mr. Marett discovered that when a pigmy died and was found to have a thorn or an arrowhead inside him, his death was attributed to the thorn or the arrow head as the case might be. If however there was no such sign, then OUDAH was responsible.[1] In some of the Naga cases the proximate or mechanical cause of death is clear. We are in a region where cultural stages are mixed, where even the clearest and most distinct phenomenon is shrouded in haze, and where we find that intelligibility can only be defined in terms of the general level of the culture of these people and not by our own standards. On an animistic concept the swellings are due to possession by an evil spirit. The angry tree spirit has hurled their fellow to his death and among the Meitheis[2] the tree is placed under a permanent tabu by the piba or head of the clan to which the dead man belonged. The woman who dies in childbirth has carried in her womb an evil spirit, one of those lost souls who are doomed to wander, unhousel'd and unaneal'd, between heaven and earth. Behind these interpretations which are their own and which are specifically referable to animistic concepts, there is in all these cases and in all such 'extranatural' phenomena a vague sense of terror which gives rise to the thought that what has happened is due to somebody's default. Sickness, sin and death are not

[1] Cf. Marett *Anthropological Essays* p. 227. *The Threshold of Religion* p. 100.

[2] Hodson *The Meitheis* p. 118.

for them isolated, unconnected phenomena. Sin in their view consists primarily of breaches, both by accident and by intent, of the unwritten law of society.[1] What gives validity to these unwritten laws is the vague fear that something may happen if they are broken. Something, this terrible death of a tribesman, has happened. Why did it happen? What more logical than the answer that it happened because a sin has been committed? Even when definite forms of sickness[2] are associated with definite breaches of genna ordinances, they are cited more exempli gratiā than as the known and experimentally verified results of such transgression. They represent the minimum, not the maximum, of the possibilities of the case. There is always the disturbing thought that not always nor of necessity does the sinner bear the punishment of his sin and the genna system is strengthened, social solidarity is maintained, by the idea of vicarious punishment which makes it the business of each man to see that his neighbour keeps the law. Thus they come to the belief that the occurrence of any of these 'extranatural' cases of death is good evidence of sin either in the sense of a breach of some precept of the communal law, the punishment for which follows, automatically, quasi-mechanically, without postulating the intermediary agency of spirits, or, in some cases, of an offence against some power. If any such death occurs, some Naga tribes[3] destroy the house and property of the deceased and drive the survivors into the jungle. This is in part due to blind terror, in part to the desire to banish from their midst all possible sources of danger and in part to the hope of propitiating the power whose might has thus been manifested to them. They bury such dead in a separate place because it is believed that their ghosts will be secluded in a

[1] *Anthropological Essays* p. 222. *The Threshold of Religion* p. 92.
[2] See appendix II below p. 458.
[3] *A. C. R.* p. 249, also the Kabuis.

separate compartment of Heaven and because they fear that if such persons are buried in the ordinary place, their fate will overtake others.[1] Like follows like and there is not a Naga who does not believe that misfortunes never come singly. Their eschatological beliefs, if I may be permitted to anticipate, show beyond a doubt that these cases of death, where the cause of death is as it were evident and, by the light of their habits of thought, intelligible, and where the whole village is bound to join together in a solemn communal act and rite, are regarded as cases where the man is looked upon as indeed dead, utterly removed from them and for ever lost to the community.

From ritual I now turn to belief. It is held that the ghost lingers near the grave not only for the period immediately following burial but until the final rite has been performed. It may also stay near the place where the death-wound was inflicted. I once witnessed the ceremony of summoning home the ghost of a man who was wounded on a raid and died of his wounds inside his own village. We all went to the stream which marks the village boundary, and there the Nagas, all in warpaint, called out 'Nipone, come home. We are your friends, here is food and drink. Come from that bad place, come back, Nipone.' They told me that they had often heard the wraiths make answer but on this occasion the appeal was in vain. Among the Nagas of Willong a man with a spear is sent to keep watch and ward over the grave of a man who has been killed by a tiger, lest the tiger come and seize the ghost. So too they bury those who have been killed in battle on the side of the village opposite to that on which live the enemies who killed him. The ghost is thought to remain in touch with the survivors either till a definite interval of time has elapsed

[1] Cf. Soppitt *Kachcha Nagas* p. 6.

since death or until a definite date in the village calendar has been reached. Among the Abors[1] and the Kachcha Nagas[2] offerings to the dead are kept up for a year. The Lalungs[3] offer food and drink at the funeral pile and make a second offering after the next harvest has been reaped. Among the Tangkhuls and other Naga tribes in Manipur the graves are regularly supplied with food and drink up to the date of the Mangla Thā.

Many are the perils which the ghost has to encounter on its journey from earth to heaven. The ghostly tiger may seize it unless it be well provided with weapons and with a dog to guard it against surprise. Among some Kukis a novel element is introduced by the belief that the ghosts of the bad dead must meet in single combat the ghosts of those whom they have wronged in this life while the ghosts of the good pass free.[4] Wherever the heaven may in their fancy be situated, be it north over the hills, or south where the broad land of the Meitheis offers an alluring prospect of peace and prosperity, be it in the sky above or in the earth beneath, heaven is always fast closed against them. The Tangkhuls tell me that outside Heaven flits a woodpecker which warns the Deity who guards the gates of Heaven. The ghosts must wait outside till the ghost of some rich man comes along, followed by a stout buffalo who pushes the massy doors open and lets the crowd of thin ghosts come in behind. The Mao people declare that they bury two spears with the corpse because the ghost must engage in single combat with the grim warder of Heaven, the Deity Pekujike[5], who made the world emerge from a waste of water by a swift series of earthquakes. Verily they take the Kingdom of Heaven by violence. Once

---

[1] Dalton *Selected Records of the Government of India* XXIII p. 158.
[2] Soppitt op. cit. p. 5. [3] *A. C. R.* p. 231. [4] *A. C. R.* p. 252.
[5] Grierson *Report of the linguistic Survey of India.* Vol. III. part III. p. 269.

past the door, they meet their friends and if they have been faint on a raid or have turned back from the fight, they are greeted by them with hoots and jeers. In Naga Heavens there are many mansions, one for those whose ears are split, sure token of sin, one for the ghosts of the poor mothers who have died in childbirth, yet another for those who have died of cholera. Inside sits a Deity whose task it is to sost the ghosts out according to the manner of their death. Among the Kukis and Lusheis we find the belief that there are two heavens, one named Mi-thi-kua or the village of the dead and the other Pielral, the place across the Piel river. According to Major Shakespeare life in Mi-thi-kua is far from pleasant for the crops fail there always while the game is abundant and the fields rich in Pielral, the abode of the chiefs, of great warriors and of those fortunate women whose husbands take them there.[1] The Kachcha Nagas believe that there are two heavens, Sibrai and Harnimaram[2], but the manner of death with them settles to which heaven the ghost shall go.

In what body do the dead rise? Among the Northern Tangkhuls, the poorest of them and the only Naga tribe in Manipur that tattoos, I was told that the women were tattooed in order that they might be identified hereafter by their husbands. The same belief is found among the Daflas.[3] The Bor-Abors told Dalton in 1846[4] that the mark of a cross tattooed on their foreheads was intended to stand in the place of the brass utensils and other articles buried with them at their funerals in case they should die poor and not be able to afford them. In the Mao Heaven there is a special compartment for those whose ears have been split during life and the Tangkhuls inflict a wound upon the head of the corpse in order that on his arrival he may be received as a warrior.[5]

---

[1] *Ethnography of India* p. 225.
[2] Soppitt op. cit. p. 6. [3] *A. C. R.* p. 222. [4] Dalton op. cit. p. 146.
[5] Brown op. cit. p. 121.

Obviously the ghost carries all these marks and we may find in eschatological belief the explanation of other cases of mutilation inter vivos.

Heaven is not always the final resting place and death is not necessarily the end. Among the Lusheis[1] the Kukis[2], and Nagas in Manipur[3] we find the belief that the dead are reborn, all unconscious of their former existence But there are notable exceptions to this, for the dead whose manner of death is immediately referable to an intelligible albeit an extra-natural cause and whom the community at once severs from itself by a solemn communal act, are denied the privilege of rebirth. It is indeed a comfortable faith which for ever shut up those whose manner of death proves them to have sinned and which secures the community from unknown dangers, were such ghosts free to wander and return. Some think, as we are told[4], that „annihilation is the portion of the bad". „Kukis who die from disease will have a safer and quicker journey to the better land than those who die from accidents or in warfare."[5] True our informant did not find that the Kukis of his day believed in reincarnation but at least they had arrived at the certainty that in the next world its inhabitants fare differently according to the nature of the deaths they die.[6] But in modern times the pretty fancy that reincarnation is for the „good" alone has been found among the Kukis[7] by others as well as by myself. The Kachcha Nagas deny rebirth to the very class of persons who elsewhere are held to be permitted to return. No social philosopher has

---

[1] *Ethnography of India* p. 225.

[2] *A. C. R.* p. 252. [3] Brown op. cit. p. 107. p. 116. p. 122. p. 127.

[4] Brown op. cit. p. 107. [5] Brown op. cit. p. 133. [6] Brown *idem.*

[7] Shakespeare J. S A. loc. cit. *Ethnography of India* p. 226. Note in Lushai belief. Heaven or Piel-rāl is the portion of „these men who have slain men or animals in the chase or have feasted the village". Goodness in these hills is a term devoid of the ethical content which we give to it.

yet taken this eschatological belief into serious account when formulating schemes of eugenics yet the thought that the good alone survive, or return, has a value of peculiar interest to students of such problems as the origins of ancestor worship. Here in one area we have the mortuary ritual associated with and informed by the desire to keep in touch with the mighty dead. Again the spirits of the dead who receive attention up to the Mangla Thā are the ghosts of the recent dead and of the good dead. All alike seek with all haste to have done with the evil dead. The bad die utterly. Here then is a twofold seede of religion, fear that prompts the immediate sepulture of the dead whose manner of death argues them to have sinned, while human affection retains its hold on the ghosts of the good. Here social status, there conduct, determines the fate of man in the life to come. It is hard at any stage of culture to believe that persons of quality can be damned and I observe that belief in a heaven which merely repeats for the chief the comfort of this world, is found most markedly among those tribes whose chiefs still possess secular authority rather than religious attributes of which they are not entirely destitute. They are not buried with, or as, the common herd. Among the Nagas who form small democratic communities in which the priest-chief wields no more authority in secular matters than his age and personality obtain for him while in matters of religious ritual he has great but constitutional authority, all men are in death treated alike except that those the manner of whose death evidences sin, are formally and immediately severed from the living by a solemn communal rite and are thought to be for ever lost. Here then in the vague haunting fear which gives ultimate sanction to the forces which constitute religion for, and which bind together, these tribes, Naga, Kuki and Khasi, of the Hills of Assam, may we find the root of the vivifying doctrine that 'the wages of sin is death'.

Appendix I

Mangla Thā

The young men frizzed their hair in front and coiled it tightly in rolls at the back which were fastened down by bands of cotton on their heads they wore a circular-address, eighteen inches, in height, made of pith, and very light. It was decorated with bands of red and yellow threads and with projecting rays of bamboo ornaments to which were attached jay and cocks feathers. The lads wore jays wings in their ears and white wooden armlets in imitation of the ivory armlets worn by their neighbours the Angāmi Nagas. The kilt was the ordinary black one with four rows of cowries. Some, but not all, had smeared their legs with white earth, marked with a criss-cross pattern. The procession was composed of bachelors alone, the class to whom in this group is entrusted the task of digging the graves of those who have not died a violent or extranatural death. The procession formed up outside the village and entered with shouts and dancing. As it entered, the women began to wail those that had died within the year. They stood near the graves which for all but 'extranatural' cases of death are in this village in front of the houses, and lit two torches which they placed on the graves. As the procession passed, they extinguished one torch by pouring water on it from a bamboo vessel. The second torch was then thrown away into the jungle. The procession finally left the village and executed a slow dance. First they were drawn up in two lines which broke into two circles moving in opposite directions. An alternate chant in rather a lugubrious tone was then performed and it may be observed that here as elsewhere[1] the chants and songs are in a dialect whose meaning is not known to them. After the dance and songs were finished, they began sports, with jumping first followed

---

[1] Mc Culloch *Account of the Valley of Munnipore* p. 62.

by wrestling. At sunset the lads reentered the village where a big feast was held. At the edge of the village a palisade of white forked sticks had been erected on the top of which hung imitations of human heads, crowned by a gigantic skull and horns of a buffalo. The women carried their best cloths on their arms, for fear of fire, so they told me. The married men, the class who dig the graves of those whose death has been extranatural, are strictly forbidden to leave the village or to take any part in the dance outside.

The Sopvoma or Mao group of villages is an exception to the general rule. It is a homogeneous group, under one priestchief, and is said to have originated in a schism from Maikel. The Mao people do not have a Mangla Thā but observe a general village genna for any andevery case of death. After the harvest, at a date which coincides with that of the Mangla Thā, they have a village genna the purpose of which is to secure good hunting. Is it possible that this is a survival of a time when they believed that good hunting could be secured through the dead? If so, it is parallel to the cult of the dead which Dr. Seligmann has observed among the Veddahs of Ceylon (*Congress of the History of Religions*, Oxford. Vol. I p. 62 et seq.).

Appendix II

The treatment of sickness among the Hill tribes of Assam

We have the belief that sickness is due to possession by evil spirits and consequently exorcism practised as the cure. There are traces of the view that sickness is caused by the magic of l'ennemi voisin. The Kukis call over the names of all the tribes with whom they are acquainted in order that the spirit which is causing the sickness may be summoned forth. The technical word for attendance on a sick man in Meithei is a-nā-yek lā-yeng ba which means to look for the clan of

the nat or spirit. The Kukis hold that the mere sight of a python, in Meithei lai-rel or the great Deity, is a sin and will bring sickness.[1] If a Kabui kills a python in the jungle in self defence, all the able bodied men capable of field work are gathered at the village gate and shout „We are all here.“ Then they are genna for three days for the python brings sickness to all. The Tangkhuls definitely attribute sickness to sin and so it is that they pray to Kamyou, the Lord of the Realm of the dead when they are ill. But the Tangkhuls have, as have many Naga tribes, a good knowledge of the medicinal properties of jungle herbs and isolate cholera cases and practise crude surgical methods. Yet among them I have seen a man whom in my modern lights I should have diagnosed as suffering from acute malaria, stripped and the village maiba came to him and beat him and finally bit the poor wretch in the side and took from the wound a small stone which he declared was the sickness which was troubling the man. The advent of epidemic sickness is always met by a village genna and even private cases are treated by gennas of the clan and occasionally, but rarely, of the whole village. Sickness is also attributed to breaches of the many food ordinances which must be strictly kept by all. Thus when the children are to have their ears pierced, the parents must not eat oil or pulse lest the children fall ill.

---

[1] McCulloch *Account of the Valley of Munnipore* p. 32.

Der Trug des Prometheus[1]

Von **Ada Thomsen** in Kopenhagen

A. Bemerkungen zur Opferlehre

Ein Hauptmotiv in der Erzählung von Prometheus, welche in der hesiodeischen Theogonie steht, ist der Trug zu Mekone, ein Aition für die Speiseopfersitte:

535 *καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι*
Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προέθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.
τοῖς μὲν γὰρ σάρκας τε καὶ ἔγκατα πίονα δημῷ
ἐν ῥινῷ κατέθηκε καλύψας γαστρὶ βοείῃ,
540 *τῷ δ' αὖτ' ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ*
εὐθετίσας κατέθηκε καλύψας ἀργέτι δημῷ.

Zeus durchschaut die List, doch

553 *χερσὶ δ' ὅ γ' ἀμφοτέρῃσιν ἀνείλετο λευκὸν ἄλειφαρ.*
χώσατο δὲ φρένας ἀμφί, χόλος δέ μιν ἵκετο θυμόν,
ὡς ἴδεν ὀστέα λευκὰ βοὸς δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ.
ἐκ τοῦ δ' ἀθανάτοισιν ἐπὶ χθονὶ φῦλ' ἀνθρώπων
καίουσ' ὀστέα λευκὰ θυηέντων ἐπὶ βωμῶν.

Hier wird deutlich ein Speiseopferritual beschrieben. Da v. 541 *καλύψας ἀργέτι δημῷ* genau dem homerischen *κατά τε κνίσῃ ἐκάλυψαν* und v. 539 formell und reell ein vollkommenes Gegenstück zu 541 bildet, wäre es verlockend, auch hierin ein Detail des lebenden Rituals, etwa dem koischen *ἔνδορα ἐνδέρεται* entsprechend, wie v. Prott, Leges Graecorum sacrae I, p. 23 andeutet. Hiergegen hat jedoch Stengel (Hermes XXXVI, 329) richtig hervorgehoben, daß dergleichen Manipulationen sonst dem Anteil der Götter eigentümlich sind. Dies wird

[1] Dieser Aufsatz ist 1907 in *Nordisk Tidsskrift for Filologi* XV dänisch erschienen, liegt hier aber in Erweiterung und Umarbeitung vor.

gestützt durch eine Vergleichung mit Riten anderer Völker, welche es dagegen möglich machen, daß das seltene Wort εὐθετίσας etwas Rituelles birgt, s. unten S. 478. 539 wird daher am besten hier außer Betracht gelassen und gehört vielleicht nur zum Mythos. Man muß sich immer hüten, ein Aition zu pressen.

Diese Verteilung des Opfers steht auf einer Linie mit der, welche wir in den homerischen Gedichten und später treffen (Stengel, Kultusaltertümer p. 101). Variationen kommen vor, die Hauptzüge sind jedoch folgende. Den Göttern gibt man die Knochen, das Fett und das Blut, welches in der Theogonie nicht genannt wird; Stückchen von Fleisch, ὠμοθετεῖν, kommen nur in den homerischen Gedichten vor, sind aber bei vielen anderen Völkern gewöhnlich. Die Menschen bekommen das Fleisch und meistens die Haut.[1] Die eßbaren 'Eingeweide' fallen meistens den Menschen zu.[2]

Die Entstehung des Mythos zeigt, daß die Verteilung einer Erklärung bedürftig schien. Derselbe Gedanke, daß sie im Grunde ein Trug gegen die Götter sei, ist ausgedrückt in

---

[1] Hierin hat Stengel p. 105 sicherlich richtig gesehen. B. Keil *Anonymus Argentinensis* p. 302 ff. hat zahlreiche Beispiele gesammelt, wo der Priester oder (seltener) der Gott das Fell bekommt. Er geht aber entschieden zu weit, wenn er behauptet (p. 310): „so sind diese nie für einen profanen Besitzer zu haben“; denn dies geschieht nicht allein, was Keil nicht zugeben will, in Epidaurus nach der alten Inschrift, Dittenberger *Sylloge*[2] 938 = Ziehen *Leges sacrae* II 54, sondern auch in Mykonos (*Syll.*[2] 615 = v. Prott *Leges sacrae* 4) und im Kulte des Zeus Phratrios (*Syll.* 439 = Ziehen 17). Nach dem Erscheinen des Buches von Keil sind hinzugekommen Ziehen Nr. 88 und namentlich 117, l. 15: μηδὲ εἰς τὸν ναῦον εἰσφέρην . . . μηδὲ ὑπόδεσιν μηδὲ ἄλλο δέρμα μηδέν. Auf Details hier einzugehen, würde zu weit führen.

[2] Stengel in *Archäol. Jahrb.* IX, 114 f. und *Novae Symbolae Joachimicae* 1907, p. 91 ff. An letzterer Stelle hat er sehr viel Gewicht darauf gelegt, daß die σπλάγχνα bei Homer gesondert gegessen werden und in einzelnen sonstigen Fällen, wo sie den Göttern zugeteilt werden, gesondert verbrannt werden. Ob hieraus weitergehende Schlüsse gezogen werden können, scheint mir sehr fraglich.

etlichen Komikerstellen, gesammelt bei Clemens Strom. VII, 6, p. 846 f.; die interessanteste ist Menander fr. 108, er spricht vom Opfer der τοιχωρύχοι, die nur an sich denken: οἱ δὲ τὴν ὀσφὺν ἄκραν καὶ τὴν χολήν, ὅτι ἔστ' ἄβρωτα, τοῖς θεοῖς ἐπιθέντες αὐτοὶ τἄλλα καταπίνουσι. Einer ähnlichen Auffassung hat Asklepiades bei Porphyrius de abst. IV, 15 Ausdruck gegeben. Diese Stellen zeigen, daß man das Speiseopfer als eine Gabe für die Gottheit betrachtet hat, wovon den Menschen eigentlich gar nichts gebühre, eine Auffassung, die noch Anhänger hat. Sie fußt aber auf einer gänzlich unberechtigten Analogie mit den σφάγια und den anderen θυσίαι ἄγευστοι (eine bessere Bezeichnung als das mißbrauchte 'Sühnopfer'); diese sind in der Tat eine Art von Gabe an die Gottheit. Das Speiseopfer aber ist mit nichten aus diesen entwickelt, sondern die beiden Arten von Opfer haben einen ganz verschiedenen Ursprung und finden sich auch auf den primitivsten Stufen nebeneinander.

Die griechische Opferverteilung kann nicht auf späterer Entwickelung beruhen, denn sie entspricht genau der anderer Völker; die Teilung des Speiseopfers zeigt überall merkwürdig gleichartige Typen. Im indigenen römischen Kult bekam die Gottheit die exta, d. h. Leber, Lunge, Galle, Herz und Netz und die augmenta, Fleischstücke (Wissowa, Religion und Kultus der Römer 352). Die Germanen gaben dem Gotte den Kopf (Golther, Handbuch der germ. Mythologie 565 f.); bei dem Hirtenopfer wurde der Kopf den Göttern geweiht, Haut, Knochen und Eingeweide im Feuer verbrannt, das Fleisch diente zum Schmaus (l. l. 571). Bei den alten Indern bekamen die Götter das Netz und Fleischstückchen, die im Ritual geschieden werden (Oldenberg, Religion des Veda 360). Bei den Persern bekam der Gott nichts nach der strengen zarathustrischen Observanz, vgl. Herodot I, 132; das heilige Feuer durfte nicht verunreinigt werden. Hiervon gibt es jedoch eine wichtige Ausnahme, Vendidad 18, 70 (nach der Übersetzung Darmesteters in Annales

du Musée Guimet, XXII p. 254): „Tausend Stücke von Kleinvieh soll er opfern, von allen diesen Opfern soll er die Eingeweide fromm dem Feuer darbringen mit Libationen; die Schulter soll er den guten Wassern geben.“ Aus Darmesteters gelehrter Anmerkung entnehme ich folgendes: Dies sind die Überbleibsel eines beinahe verschollenen Rituals; das erste Glied ist der *zôhr âtash*; die Eingeweide werden mit einem Worte bezeichnet, welches mit lateinisch omentum in Verbindung steht, und somit entspricht das Opfer genau dem bei Strabo XV, 13, p. 732 beschriebenen, vgl. Catull 89. Dem zweiten Glied, der *ab-zôhr*, entspricht Shâyast XI, 4: „wenn ein Tier geopfert wird, wird das Herz dem Feuer, die Schulter den Wassern geheiligt; das Fleisch essen die Gläubigen.“ Die heidnischen Araber und die Israeliten gaben dem Gotte das Blut (Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 116, Benzinger, Hebräische Archäologie[1] 455f.); bei den meisten mosaischen Opfern wurden außerdem das Netz, die Nieren und das Fett der Eingeweide auf dem Altar für Gott verbrannt, Exodus XXIX, 13; Levit. III, 3—4, 9—10 usw. Bei den primitiven Völkern treffen wir ähnliche Riten; H. Vámbéry, Das Türkenvolk p. 485, sagt vom Opfer der Tschuwaschen: „Ist das Fleisch gekocht, so wird es unter die Anwesenden verteilt, der Kopf, die Füße und die Haut werden auf die Bäume aufgehängt, ebenso wie bei den Altaiern, die Beine und Eingeweide aber verbrannt.“ Tylor, Die Anfänge der Kultur II, 401, gibt Beispiele von Madagaskar, wo der Kopf wie bei den Germanen auf eine Stange gesteckt wird, während Blut und Fett auf die Altarsteine gestrichen werden und alles Fleisch von den Menschen verzehrt wird; von Guinea und den Tungusen, wo der Gott Eingeweide bekommt. Diese Formen werden aber als Ersatz für das Ganzopfer betrachtet und mit der Hesiodosstelle zusammengestellt, eine notwendige Folge von Tylors Ausgangspunkt, der Geschenktheorie. Sehr interessant ist die Verteilung bei den Lappen; sie schmieren das Blut auf den heiligen Baum

oder das Götterbild; die Götter bekamen die Knochen, Hörner und Genitalia, Teile der Ohren, Lungen, Zunge und des Herzens und Schwanzes, zuweilen Stückchen jedes Fleischteiles.[1]

Diese Beispiele, die sich leicht vermehren lassen, zeigen, daß die Verteilung etwas sehr Altertümliches ist, was für die Geschenktheorie vernichtend wird. Diese Theorie ist übrigens auch von den meisten modernen Forschern aufgegeben; daß sie in vielen Religionen, z. B. der vedischen, hervortritt, ist etwas anderes. Die beste Erklärung des Speiseopfers ist sicherlich von Robertson Smith gegeben: das Opfer ist eine Kommunion, ein Bund, den der Stamm mit seinem Gotte zusammen ißt. Diese Theorie läßt sich aufrechthalten, wenn auch die hiermit von dem genialen Forscher verketteten Annahmen, daß das Speiseopfer sich aus dem Sakrament entwickelt hat und das Opfertier ursprünglich der Totemgott ist, aufgegeben werden müssen. Im Sakrament wird der Gott selbst gegessen, beim Speiseopfer ißt man mit dem Gotte, dieser Unterschied darf nicht verwischt werden, wenn es auch Übergänge gibt und einzelne Riten von der einen Form zur andern übergleiten können.

Wenn man, auf den Anschauungen Robertson Smiths fußend, die Verteilung erklären will, zeigen sich mehrere Möglichkeiten, die alle gewiß ihre Rolle gespielt haben. Er selbst meinte (Religion der Semiten 293f.), daß der Gott anfänglich die Teile bekam, in denen das heilige Leben seinen Sitz hatte oder besonders kräftig pulsierte. Daher wurde bei den Semiten das Blut auf den Altar geschüttet, und daß die Seele

---

[1] Die besten Nachrichten von den Lappen in Norwegen geben Qvigstad *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi* in *Det kgl. norske Videnskabs-Selskabs Skrifter* 1903, Trondhjem, und I. A. Friis *Lappisk Mythologi*, Christiania 1871, nur dänisch. Von älteren Werken sind am besten Leem *De Lapponibus Finmarchiae* und E. I. Jessen *De Finnorum Lapponumque Norvegicorum religione pagana*, zusammen 1767 herausgegeben, dänisch und lateinisch. Die deutsche Übersetzung von Leem, Leipzig 1771, gibt nur einen Auszug.

im Blute ist, sagt ja die Bibel oft, z. B. Deuteronomium XII 23. Ein anderer „Sitz des Lebens“ waren die Eingeweide mit ihrem Fette, besonders die Nieren und Leber. Diese Erklärung trifft auf viele Fälle zu, namentlich diejenige, wo der Gott nur ein oder wenige Stücke bekommt, doch läßt es sich nicht überall erweisen, daß der dargebotene Teil als Sitz des Lebens betrachtet worden ist. Eine andere Möglichkeit ist, daß der Gott etwas von allen Teilen des Opfers bekommen sollte, wie es beim homerischen ὠμοθετεῖν, im römischen, indischen und lappischen Ritual geschieht; dieser Gedanke liegt der Geschenktheorie nahe, läßt sich aber auch aus der Kommuniontheorie erklären. Die beiden Erklärungen sind jedoch nicht zureichend; nicht in allen Fällen, wo der Gott die Knochen oder das Fett bekommt, läßt sich annehmen, daß diese Teile der Sitz des Lebens gewesen sind. Noch eine Betrachtung muß in Anschlag gebracht werden. Das Opfer ist heilig, Tabu, und daher für die nicht gehörig Vorbereiteten gefährlich; nichts davon darf von der heiligen Stätte fortgebracht werden, alles soll bei der heiligen Handlung in Anwendung kommen. Was weggebracht wird, ist zu magischen Zwecken geeignet, wie Robertson Smith p. 294 zeigt; dies ist nur die andere Seite des Tabu. Wenn also das Opfer auf der Stelle verzehrt werden soll, muß der Gott die Teile bekommen, welche die Menschen nicht essen können. Dies gilt besonders von den Knochen, welche in verschiedener Weise dargebracht werden können, während der Gott das Blut nur durch Ausschüttung auf der Erde oder dem Altar und die fettigen Teile[1] durch Verbrennung bekommen kann; sonst würde die heilige Stätte sogleich verpestet werden. Die Knochen kann man vor dem Gotte hinlegen; hierdurch entstehen große Haufen, wie bei den Lappen[2], oder sie werden in eine Grube geworfen, wie es in griechischen Heiligtümern,

[1] Hierin sieht Oldenberg *Religion des Veda* 361f. einen der Ausgangspunkte des Opferfeuers, welches er als verhältnismäßig spät betrachtet (vgl. p. 479). [2] Quigstad p. 40, Leem p. 432.

z. B. im thebanischen Kabirion, geschehen ist. Der Kopf wird aufgehängt oder auf eine Stange gesteckt, wie es bei den Germanen und anderswo[1] geschehen ist. Oft werden die Knochen verbrannt, was am praktischsten ist; das Tabu kann dann an der Asche kleben. Diese verbleibt auf der Opferstätte, wie vielerorten Ausgrabungen gezeigt haben; hieraus haben sich die griechischen Aschenaltäre entwickelt; oder sie wird in Gruben geworfen, wie z. B. im Kybeleheiligtum in Priene.[2]

Durch die letzte Betrachtung tritt die Verteilung in nahe Verbindung mit der bekannten Sitte οὐκ ἐκφορά; diese kann auch nur so erklärt werden, daß das Opfer Tabu ist und daher auf der Stelle verzehrt werden muß. F. B. Jevons, Introduction to the history of religion, p. 145f., meint daher, daß die Sitte ursprünglich jedem Speiseopfer gehörte; es ist dies eine notwendige Konsequenz seines unbedingten Anschlusses an die Theorien Robertson Smiths. Jedenfalls ist die Sitte so verbreitet, daß Jevons vielleicht recht hat. Weil keine eingehendere Behandlung vorliegt und einige Religionen in diesem Punkte interessante Probleme darbieten, wird es nicht überflüssig sein, eine Übersicht derselben zu geben.

In Hellas ist die Sitte recht gewöhnlich, sie muß selbstverständlich hier aus einer komparativen Betrachtung erklärt werden. Die Erklärungen Stengels, daß sie nur stattfinde,

[1] Robertson Smith l. l. 294; in Rom Oktoberroß. Die griechischen Bukranien sind ein Überbleibsel derselben Sitte, wie M. Much *Heimat der Indogermanen*[2] p. 285 treffend hervorhebt.

[2] Der Stoff liegt gesammelt vor bei H. Bulle *Orchomenos* I p. 31ff. (*Abhandl. der bayerischen Akademie* I. Klasse XXIV Abt. II). Er neigt zu der Anschauung, daß die Asche an und für sich heilig gehalten worden ist; dies kann jedoch nur der Opferasche gelten. Übrigens sind die von ihm in den ältesten Schichten von Orchomenos gefundenen, mit Asche gefüllten Gruben wahrscheinlich nur Abfallgruben, wie man solche auf vorgeschichtlichen Wohnplätzen öfter findet. Bulles Beispielen beizufügen ist die im Sommer 1908 von Prof. Finnur Jonsson und Capt. Bruun in einem Tempel auf Island gefundene Aschengrube, worüber in *Aarböger for nordisk Oldkyndighed* 1909 berichtet wird. Außerdem Karo in dieser Zeitschrift XII 357 f. 364.

wenn das Fleisch knapp war[1], oder als vorsichtige Maßregel bei chthonischem Kulte[2], bedürfen keiner Widerlegung, zumal sie nicht einmal für die griechischen Exempel passen. Die bekannteste Stelle ist Aristophanes, Plutos 1139 (mit Scholien): *ἀλλ' οὐκ ἐκφορά*; dasselbe Wort steht in einer Inschrift aus dem Heiligtum des Amphiaraos zu Oropos, Dittenberger Sylloge² 589, 31 = Ziehen, Leges Gr. sacrae II, 65: *τῶν δὲ κρεῶν μὴ εἶναι ἐκφορὴν ἔξω τοῦ τεμένεος*. In den koischen Opferkalendern, Syll. 616, 617 = v. Prott, Leges sacrae I, 5, 6, vgl. 9, steht bei einigen Opfern: *τούτων οὐκ ἀποφορά, τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά*; 617, 9: *οὐκ ἐκφορά*, das Gegenteil heißt 617: *ταύτας ἀποφορά*, 616, 56 [*ταῦτα δὲ πάντα*] *ἀποφέρεται ἐκτὸς το*[*ῦ τεμένεος*]; hieran schließt sich Ziehen 125 aus Thera. In Mykonos heißt es, Syll. 615 = v. Prott 4, worauf ich später zurückkommen werde: *δαινύσθων αὐτοῦ*. Pausanias braucht immer das Verbum *ἀναλίσκειν*, welches auch auf einer Inschrift aus Magnesia wiederkehrt, Syll. 554, 7: *τὰ δὲ θυθέντα καταναλισκέτω*[*σαν αὐτοῦ*]. Die Stellen bei ihm sind folgende: II, 27, 1: *τὰ δὲ θυόμενα ἤν τε τις Ἐπιδαυρίων αὐτῶν ἤν τε ξένος ὁ θύων ᾖ, καταναλίσκουσιν ἐντὸς τῶν ὅρων· τὸ δὲ αὐτὸ γινόμενον οἶδα καὶ ἐν Τιτάνῃ*; hier ist auch Kultus des Asklepios II, 11, 5 und 23, 4. Vom Asklepiosheiligtum in Epidaurus ist die Sitte nach dem Tochterheiligtum zu Athen gekommen, Syll. 632 = Ziehen 48: *τῶν δὲ κρεῶν μὴ φέρεσθαι*; dagegen fand sie sich nicht im Asklepieion auf Kos, wenn Herzogs Interpretation von Herondas IV, 92[3] richtig ist. — VIII, 38, 8: Bei dem Fest des Apollon Parrhasios auf dem Lykaion wurde das Opfer in Megalopolis geschlachtet und im Aufzuge hinaufgeführt, *καὶ τά τε μηρία ἐκτεμόντες καίουσι καὶ δὴ καὶ ἀναλίσκουσιν αὐτόθι τοῦ ἱερείου τὰ κρέα*; dieses Opfer erklärt Stengel[4] für chthonisch, ganz ohne Grund. X, 4, 10 und X, 38, 8

---

[1] *Hermes* XXVII, 167. [2] l. l. XLI, 239.

[3] In dieser Zeitschrift X, 204.

[4] *Kultusaltertümer* 112 und *Hermes* XXVII, 451.

sind Speiseopfer für chthonische Götter, worauf ich später zurückkommen werde. In dem häuslichen Kulte der Hestia gilt die Regel auch; hier ist Preuners Erklärung, Hestia-Vesta 74f., richtig: am Herdopfer durfte nur die Familie teilnehmen, anderen ist es Tabu. Bei dem staatlichen Opfer für Hestia auf Kos, Syll. 617, 20, steht nicht *οὐκ ἀποφορά*.[1]

In Rom war die Sitte nicht gewöhnlich; wenn jedoch Wissowa, Religion und Kultus der Römer 354, sagt, daß sie sich nur gelegentlich in nicht indigenen Kulten findet, hat er ein wichtiges Zeugnis nicht recht gewürdigt, nämlich Cato de agr. 83; es ist das votum pro bubus, welches Wissowa p. 132, 3, 176, 345 der ältesten, indigenen Schicht zuspricht: ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. Hiermit stimmt CIL VI, 1, 576 = Dessau II 4915: Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est.[2] Alle anderen Zeugnisse

---

[1] Ziehen *Leges sacrae* hat einige Beispiele mehr; erstens interpretiert er in der bekannten Men-Tyrannos-Inschrift, Nr. 49, nach Dittenberger (633) l. 18: *τὰ δὲ λοιπὰ κατακοπτέτωι [ἐν τῶι] ἱερῶι* in dieser Richtung; ob man *ἐν τῷ* einschieben darf, ist sehr fraglich, jedenfalls gehen die Wörter *τὰ δὲ λοιπὰ* usw. auf den Anteil des Gottes; Stengels Übersetzung (*Berl. phil. Woch.* 1908 Sp. 927) „zerstückeln, zerlegen“ ist sicher die richtige. Eine bedeutendere Erweiterung des Begriffs wäre es, wenn Ziehens Interpretation (p. 238f.) der Inschrift aus dem Anakeion zu Elatea, Nr. 79 = Syll. 562, richtig wäre; *σκανὲν* bedeutet doch sicherlich hier wie ähnliche Wörter anderswo, daß das Opfer in einem Zelt oder in einer Hütte stattfinden mußte. Toepffers Erklärung und Parallelen, *Athen. Mitt.* XVI, 413f., sind im großen und ganzen zutreffend, nur muß man, wie Nilsson *Griechische Feste* 189, 1 richtig bemerkt, zwischen Zelten, die im Ritual eine Rolle spielen, und solchen, die nur zu praktischen Zwecken aufgeschlagen werden, scharf unterscheiden. Die Sitte findet sich auch in den römischen Neptunalia, Wissowa l. l. 250. Noch weniger Grund liegt vor, *σκανοπαγείσθων*, Nr. 137 aus Kos, wo der präzise Terminus sich ja so oft findet, oder *θοινῆται*, Ditt. 622 = v. Prott 23, aus Rhodos, in dieser Richtung zu interpretieren.

[2] Diese Inschrift nennt Wissowa p. 175, 4, stellt sie aber nicht mit der Catostelle zusammen, was p. 176, 5 mit dem Gegenstück Nr. 579, das Weibern Zutritt verbietet, geschieht.

gelten dem Kultus des Herkules an der ara maxima, der nach Wissowa p. 221 griechisch ist, aber sehr früh rezipiert. Hierher gehört das Opfer „propter viam“; Macrobius, Sat. II, 2, 4: sacrificium apud veteres fuit, quod vocabatur propter viam; in eo mos erat, ut si quid ex epulis superfuisset, igni consumeretur. hinc Catonis iocus est. namque Albidium quendam qui bona sua comedisset et novissime domum, quae ei reliqua erat, incendio perdidisset, propter viam fecisse dicebat: quod comesse non potuerit id combussisse. Catos Witz zeigt, daß Wissowa recht hat, die Sitte für ungewöhnlich in Rom zu erklären. In naher Verbindung mit „propter viam“ steht „decuma“ (p. 226), wo die Regel auch gilt, Festus p. 218, Servius in Aen. VIII, 183: quod ad aram maximam aliquid servari de tauro nefas est; nam et corium illius mandunt (W. p. 226, 7). Die Hauptstelle ist Varro, de lingua lat. VI, 54, die ich anführen will, weil gerade der uns interessierende Punkt herausgedeutet wird: Profanum est quod ante fanum coniunctum fano. Hinc profanatum quod in sacrificio; atque inde Herculi decuma appellata ab eo est, quod sacrificio quodam fanatur, id est ut fani lege sit. Id dicitur polluctum, quod a porriciendo est fictum; quom enim ex mercibus libamenta porrecta sunt Herculi in aram, tum polluctum est, ut quom profanum (profanatum *Turnebus*) dicitur, id est proinde ut sit fani factum. Itaque ubi olim fano consumebatur omne quod profanum erat, ut etiam fit, quod praetor quotannis facit, quom Herculi immolat publice iuvencam. In den korrupten Wörtern ubi olim fano wird nach O. Müller ubi gestrichen; und Luebbert (Commentationes pontificales p. 9), dem Wissowa (Marquardts Handbuch III 149, 4) folgt, erklärt fano „zum Vorteil des Heiligtums“; dies ist sehr gezwungen, ich lese *i*bi olim *in* fano, eine kleine Korrektur.

In der Bibel findet sich die Regel außer beim Passah, das ich nachher behandeln werde, oft für eigentliche Opfer deutlich im Priesterkodex ausgesprochen, Exod. XXIX, 31, 34, Levit. VI,

9, 19, VII, 5 ff., X, 12, Num. XVIII, 10, und im „Heiligkeitsgesetz“, Lev. XXII, 30, XXIV, 9. Oft darf das Fleisch bis zum nächsten oder dritten Tage aufgehoben werden; dies ist natürlich eine Abschwächung, dieselbe findet sich auch bei den Arabern (Wellhausen, Reste 119). Die Sitte paßt gut zur Zentralisation des Kultus, der Priesterkodex hat aber hier sicherlich nur eine ältere Praxis sanktioniert. Ein viel älteres Zeugnis findet sich auch im elohistischen „Bundesbuch“, Exodus XXIII; die Interpretation der Stelle ist jedoch strittig.[1] V. 18 lautet: Das Fett meines Festes soll nicht bis morgen übrig bleiben. Diese Vorschrift wird meistens auf das Passah bezogen, das im vorhergehenden mit den zwei anderen alten Festen zusammen genannt wird; doch spricht E. Reuß sich in seiner Übersetzung dagegen aus. Prof. Buhl erklärt, daß man auch „meiner Feste“ lesen könne; wenn auch der Singularis gehalten werde, paßt „das Fett meines Festes“ nicht zum Passah, und „mein Fest“ ist in den älteren Quellen gewöhnlich das Laubhüttenfest. XXIII, 17—19 hat indessen ein Gegenstück im jahwistischen „Zweitafelgesetz“, XXXIV, 23, 25—26; v. 25 sagt: Vom Passahopfer soll nichts übernachten. Nur eine der Stellen kann die originale sein. Baentsch (Nowacks Handkommentar) setzt das Bundesbuch später als den Jahwisten, und besonders sollen v. 17—19 aus diesem entlehnt sein; dann ist natürlich v. 18 auf das Passah zu beziehen. Prof. Buhl jedoch meint, daß es nicht möglich ist, im ganzen das Verhältnis zwischen dem Elohisten und dem Jahwisten zu bestimmen, und Einzelheiten können jedenfalls im Elohisten älter sein; es wäre sehr wohl möglich, daß XXXIV, 25 aus XXIII, 18 stammt, und dann wäre die Beziehung auf das Passah gerade spät. Wenn XXIII, 18 für die drei alten Feste gilt, zeigt sich eine natürliche Entwickelung zum Priesterkodex; es ist nicht

[1] Für freundliche Hilfe in dieser schwierigen Frage bin ich Professor F. Buhl in Kopenhagen viel Dank schuldig. Siehe auch Eduard Meyer *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* 38.

wahrscheinlich, daß man diese Regel von einem so spezifischen Ritus wie dem Passah für die allgemeinen Opfer übernommen habe.

Beispiele von wilden Völkern gibt Jevons, Introduction 145ff., wozu ich die Lappen füge. Diese luden immer so viele Gäste zum Opfermahle ein, daß das Opfer in einem Tage verzehrt werden konnte (Quigstad p. 38).

Die Sitte findet sich auch bei den Sakramenten, sowohl den tierischen wie den vegetabilischen. Am bekanntesten ist sie bei dem Passah, Exod. XII, 10, Num. IX, 2, Deut. XVI, 4; ob dies ein Opfer oder ein Sakrament sei, ist seit alters strittig. Deuteron. XVI, 2 und Exodus XII, 27 wird es Opfer genannt, während der Priesterkodex[1] dem aus dem Wege geht, weil er ja nur Opfer beim Zentralheiligtum anerkennt und das Passah als häusliche Mahlzeit sanktioniert hat, welche letztere auszurotten der deuteronomischen Gesetzgebung nicht geglückt war. Weil die ältesten Quellen uns im Stich lassen, kann die Frage nicht endgültig beantwortet werden. Ein Sakrament ist jedenfalls das Kamel„opfer" der Sarazenen (Robertson Smith, 215, 262, Wellhausen, Reste 119). Das Kamel wird beim Aufgang des Morgensterns getötet und soll von den Teilnehmern ganz mit Eingeweiden, Knochen und Haut roh aufgefressen werden vor Sonnenaufgang.[2] Ein schönes Beispiel ist das litauische Erstlingssakrament, wo auch Hühner geschlachtet werden; Mannhardt, Feld- und Waldkulte II, 251: alles soll gegessen und die Überreste verbrannt werden; „weil dasselbe ein Heiltum ist, darf nichts umkommen, wird sogar der letzte Rest der Knochen als segenbringend im Viehstall vergraben". Sehr ähnlich ist das Ostermahl der Slawen in Istrien, wo biblischer Einfluß jedenfalls nicht alles erklären kann. Die österreich-ungarische Monarchie

[1] Mit Ausnahme von Num. IX, 7, eine Stelle, die indessen nach Baentsch ganz spät ist.

[2] Vgl. Pausanias X, 38, 8 und Mannhardt B. K. I 400. Auf diesen Umstand legen Robertson Smith und Jevons großes Gewicht.

in Wort und Bild, Das Küstenland p. 221: „Nach dem Gottesdienst ist die Weihe des Brotes, des gekochten Schweineschinkens, des Lammbratens und gebratener junger Truthühner, des Knoblauches, der Erstlinge des Feldes, wie überhaupt auch die Lämmer und Truthühner Erstlinge sein müssen, die in alten Zeiten, wie uns die Volkslieder erzählen, zur Zeit des Frühjahrs-Äquinoktium dem Sonnengott geopfert wurden. Nach der Weihe des Brotes und der Erstlinge versammeln sich alle Familienglieder zum Gebet und bewirten sich mit den gesegneten Speisen. Die Überbleibsel, wie Knochen, Eierschalen, Brosamen wirft man ins Feuer, daß sie verbrennen, oder ins Wasser, um es zu klären, oder aufs Krautfeld, daß es besser gedeihe.“ Jägerstämme üben die Sitte bei der sakramentalen Verzehrung des Wildbrets, z. B. die Indianer brieten den Bären ungeteilt mit verschiedenen Zeremonien, vom Fleisch durfte nichts übrig bleiben, Frazer, Golden Bough² II, 398, vgl. 406, 409. Die Lachsfischerei auf der Westküste Nordamerikas wird von den Eingeborenen mit einem rituellen Verspeisen des erstgefangenen Lachses eingeleitet, wo die Regel auch gilt, 413f. Als Grund wird oft angegeben, daß die Tiere sonst sich gekränkt fühlen und sich nicht fangen lassen würden, ein Motiv, das indessen auch für viele andere Jägersitten vorgegeben wird. Bisweilen spielt die Vorstellung hinein, daß erst aufgegessen werden muß, bevor neue Nahrung beschafft werde; diese beruht aber auf einer Rationalisierung. Auch bei Sakramentalien, die nicht gegessen werden, läßt sich das Tabu nachweisen, wofür z. B. Kroll im Usener-Beiheft dieser Zeitschrift p. 44 interessante Beispiele aus der mittelalterlichen Kirche gibt.

Daß ein so bedeutungsvolles Tabu den Speiseopfern und den Sakramenten gemeinsam ist, scheint eine starke Stütze der Theorie Robertson Smiths, daß das Opfer sich aus dem Sakramente entwickelt hat.[1] Daher legt auch Jevons, der auf

[1] Eine ähnliche Theorie hat Frazer G. B. II 397 für die vegetabilischen Erstlinge aufgestellt: wenn die Erstlinge einem Gotte dargebracht

diese Theorie sein System aufgebaut hat, der Sitte großes Gewicht bei und nimmt an, daß sie ursprünglich bei allen Opfern und Sakramenten gewirkt hat. Die Theorie gibt eine geradlinige Entwickelung, die Methode aber, so verschiedenartige Riten auf ein Prinzip zurückzuführen, bringt keinen rechten Gewinn. Die Gabeopfer betrachtete Robertson Smith als später entwickelt, ein Gedanke, der jedoch natürlicherweise keine Nachfolge gefunden hat. Hier soll nur die Rede vom Verhältnis zwischen Speiseopfer und Sakrament sein.

Es läßt sich gar nicht denken, daß die Entwickelung aus dem Sakrament zum Speiseopfer überall dieselbe gewesen sei, auch nicht, daß die ältere Form sich überall neben der jüngeren erhalten habe. Der Übergang vom Essen des Gottes zum Zusammenessen mit dem Gotte ist schwieriger, als Robertson Smith gemeint hat. Daß der gegessene Gott überall das Totemtier sei, läßt sich nach den neuesten Forschungen gar nicht aufrecht halten; in der Form jedenfalls, in welcher sich der Totemismus bei den Australiern und Indianern findet, ist er nicht ein notwendiges Durchgangsglied aller Religionen gewesen; die meisten Formen von Tierkultus werden besser nach Mannhardts Prinzipien erklärt. Hier wird es vorteilhaft sein auf eine speziellere Annahme Robertson Smiths näher einzugehen.

Am primitiven Opfer, meinte er, wurde alles sofort gegessen, das Fleisch roh, ja selbst Haut und Knochen. Von dieser ursprünglichen Form treffen wir nur ein Beispiel, das oben erwähnte sarazenische Kamelsakrament, wovon uns der

werden, daß er das auf ihnen ruhende Tabu breche, beruht es auf späterer Entwickelung; ursprünglich waren die Pflanzen an sich göttlich. Hieran schließt sich Nilsson *Griechische Feste* 332, vgl. 285, 4. Ich kann hier nicht näher auf diese schwierige Frage eingehen, doch zeigt Frazers Sammlung von Erstlingsopfern, 459—471, daß dies Opfer in der ganzen Welt bei sehr primitiven Völkern verbreitet und mit dergleichen merkwürdigen Sitten und Vorstellungen verbunden ist, daß es schwierig sein würde, für alle Fälle einen Übergang aus dem Sakramente zu statuieren. Robertson Smith betrachtet Erstlinge als Tribut einem Gotte dargebracht und folglich verhältnismäßig spät (p. 181 ff.).

Kirchenvater Nilus im ausgehenden vierten Jahrhundert die Kunde gebracht hat. Doch ist es eine berechtigte Annahme Robertson Smiths (p. 262) und Wellhausens (120_3), daß Strabos Nachricht, XVI, 4, 17 p. 775, von den Troglodyten, welche Haut und Knochen aßen, auf eine ähnliche Sitte sich bezieht. Wellhausen hat auch ein Beispiel unserer Zeit, daß Beduinen ein Kamel roh aufgegessen haben. Mit dem primitiven sarazenischen Ritus vergleicht Robertson Smith das Passahlamm, welches ja auch vor Morgen aufgegessen werden muß; treffend schließt er aus Exodus XII, 8, wo es verboten wird, das Passah roh zu essen, daß dies faktischer Gebrauch gewesen sein muß, und hierdurch zeigt sich allerdings eine schlagende Ähnlichkeit der beiden Riten. Passah ist jedoch in seinem wahren Wesen ein ganz anderer Ritus; der Priesterkodex, Exod. XII, 46, Num. IX, 12 verbietet die Knochen desselben zu brechen. Dies ist der diametrale Gegensatz zum Verzehren der Knochen. Robertson Smith meint, daß dies Verbot gegen das Essen der Knochen gerichtet sei; diese scharfsinnige Deutung ist in der Tat notwendig, wenn die Theorie aufrecht gehalten werden soll. Sie kann indessen nicht richtig sein, denn dieses interessante Verbot ist sehr gewöhnlich bei primitiven Völkern[1] und fußt hier auf sehr merkwürdigen Vorstellungen. Es findet sich noch auf semitischem Boden, Curtiss, Ursemitische Religion 201: „Wenn ein Knabe sieben Tage alt ist, dann opfert man für ihn. Nur hütet man sich, dem Tier einen Knochen zu brechen, damit nicht auch die Knochen des Kindes brechen“; diese Motivierung ist natürlich später. Ein anderes Beispiel vom jährlichen Opferfeste der Ismaïlier steht p. 242.

Die Hauptmasse des Stoffes hat Frazer gesammelt, G. B. II 415—417 (Beispiele von der Lachsfischerei 410, 414). Bei vielen Jägerstämmen ist es verboten, die Knochen des Wildbrets

[1] Die Analogie mit sibirischen Sitten ist von Holzinger in Martis Handkommentar (zum Exodus) notiert worden.

zu brechen, sie werden sorgfältig gesammelt und begraben oder verbrannt. Als Motiv wird meistens angegeben, daß hierdurch die Knochen wieder mit Fleisch bekleidet werden und das Tier aufersteht. Diese Sitte ist eine der vielen[1], wodurch die primitiven Menschen, die keine rationellen Mittel zum Beherrschen der Natur kennen, ein gutes Verhältnis zur Tierwelt zu gewinnen versuchen. Für diese Jägerstämmme beruht das Dasein ganz auf den Jagdtieren, und diese muß man töten um Nahrung zu erhalten. Dasselbe dialektische Verhältnis liegt wohl auch vor auf einer höheren Kulturstufe, wenn die Viehzucht entstanden ist. Dann aber ist doch der Mensch in höherem Grade Herr seines Daseins und weniger dem blinden Schicksal unterworfen. Die meisten Haustiere werden auch nicht allein um des Fleisches willen gehalten; übrigens ist die Schlachtung auf primitiver Stufe mit Opfer verbunden, und hier spielen oft ähnliche Vorstellungen hinein (Buphonia), worauf namentlich Robertson Smith hingewiesen hat. Die Vorstellung von der Auferstehung des Tieres ist jedenfalls nicht mehr auf dieser Stufe lebendig, da die Aufrechthaltung des Wildbestandes keine Notwendigkeit, ja kaum ein Vorteil ist.

Ein gutes Beispiel ist das lappische Bärenfest, dessen Ähnlichkeit mit dem Passah den braven Missionaren die Haare sträuben machte.[2] Die Hauptstelle ist Jessen, de Finnorum etc. religione pagana 65: Carne cocta et more solito absumpta, ossa studiose legerunt, naturali suo ordine et nexu in terra solenniter defodienda, certa spe fore, ut ursus, haud secus ac immolati rangiferi, quin etiam aeque certe quam ipsi Lappones, in Jabme-Aimo (der Unterwelt) olim, in pristinum, sed simul longe meliorem statum, novo corpore recepto, restitueretur. Daß das Tier in der Unterwelt wieder auflebt, ist jedoch, wie Frazer andeutet, eine spätere Vorstellung als die der Indianer, daß es in dieser Welt aufersteht.

[1] Siehe Frazers Sammlung II, 366 ff.

[2] Quigstad, p. 52 f.

Die Lappen beobachteten die Sitte mit derselben Motivierung auch bei eigentlichen Opfern; Jessen p. 46. Reliquis immolati animalis partibus in loco, sacrificiis huiusmodi faciendis consecrato, coctis et ab invitatis convivis more solito consumptis, omnia ac singula ossa una cum particulis separatis, quarum modo facta est mentio, studiose collegerunt, in cista quadam, ex cortice betulino, ad instar vulgaris loculi constructa, naturali suo ordine reponenda, in quo statu pro vero tandem et ab omni parte perfecto sacrificio, Lapponice Damengare nuncupato, habita sunt atque usitatis ritibus solenniter sepulta; p. 52: Si quis ex Lapponum Noaaidis (Schamanen) . . . causam porro rogatus, cur ossa in construendo Damengare tanta collecta fuerint cura et tam accurato ac concinno ordine disposita? regessit, vulgo inter Lappones credi, caeso ac sepulto animali, non carnem duntaxat et vitam ab illo Deo, cui immolatum fuerat, reddi; sed in statum quoque, pristino longe praestantiorem, postea restitui.[1] Einen ganz ähnlichen Ritus bei den Opfern der Altaier beschreibt W. Radloff, Aus Sibirien, II 26: „und dann wird das Tier in Stücke geschnitten, und zwar in der Weise, daß man das Fleisch bei den Gelenken durchschneidet, ohne die Knochen zu zerbrechen. — Das Zerlegen muß mit großer Kunst ausgeführt werden, da, wie gesagt, kein Knochen auch nur die geringste Spur von Beschädigung zeigen darf. — Die Knochen werden nun sorgfältig gesammelt — sie bleiben dort als der Gottheit geweiht liegen Es würde großes Unglück bringen, wenn nicht alle, auch die allerkleinsten Knochen, auf dem Opfergerüste sich befänden.“ Bei diesem Opfer war es auch Sitte, beim Schinden Füße und Schädel im Felle zu lassen, welches dann ausgestopft und vor dem Gotte aufgestellt wurde. Dies ist an Opfern der mongolischen Völker[2] gewöhnlich und wird von Frazer mit Recht auf ähn-

---

[1] Vgl. Quigstad, p 37.

[2] Hiermit vergleicht K. Neumann *Hellenen im Skythenlande* I 239 treffend, was Herodot IV, 72 vom skythischen Königsbegräbnis erzählt.

liche Vorstellungen von der Auferstehung bezogen. Die Ausstopfung findet sich auch bei Jägersakramenten, z. B. der lappischen Bärenmahlzeit, wo die Haut ausgespannt Zielscheibe eines Schießens der Weiber war (Scheffer, Lapponia, Frankfurt 1673, p. 240), und dem großen Bärenfest der Giljaken (Frazer G. B. II, 383), wo das ausgestopfte Tier an der Mahlzeit seines eigenen Fleisches teilnimmt.

Bei den Lappen und den mongolischen Völkern in Sibirien sehen wir also eine genaue Übereinstimmung zwischen Sakramenten und Opfern. Ohne Zweifel gehört die Sitte ursprünglich den Sakramenten, und es wird somit wahrscheinlich, daß diese Opfer sich aus dem Sakramente entwickelt haben; hiergegen spricht jedoch die lappische Opferverteilung[1], die Darbringung der Fleischteile scheint im Ritual von der der Knochen geschieden zu sein. Bei einigen dieser Völker hat der Übergang von Jägern zu Nomaden in historischer Zeit stattgefunden, z. B. bei den Lappen. Dieselben Völker aber haben auch andere Formen von Opfern, sowohl einfache Votivopfer wie Libationen und Totenopfer, die gar nicht aus dem Sakrament entwickelt sein können; es wird daher am vorsichtigsten sein, dies auch nicht für das Speiseopfer als ausgemacht zu betrachten. Es ist mir nur darum zu tun gewesen, zu zeigen, daß, wenn ein Opfer, in welches sich Gott und Menschen teilen, aus dem Sakrament entwickelt sein soll, dieses von der Art sein muß, daß die Menschen nicht alles verzehren. Beim Passah muß die Sitte in Analogie mit diesen Jägersakramenten erklärt werden; hierdurch wird die Frage, ob es eigentlich Opfer oder Sakrament sei, unlösbar, aber auch von geringerem Interesse. Dieser Ritus ist somit ein Überbleibsel einer Zeit, die sonst fast keine Spur bei den Israeliten hinterlassen hat; moderne Forscher nehmen an, daß er aus der Nomadenzeit stamme, welches auch mit der Form stimmt, in der er im

[1] S. Quigstad p. 37.

Exodus XII hervortritt; hinter dieser aber zeigen sich Vorstellungen, die auf ein noch primitiveres Stadium zurückweisen.[1]

In Hellas finden sich auch Spuren solcher Sitten. An den attischen Buphonien wurde das Fell des Ochsen ausgestopft und vor einen Pflug gespannt.[2] Eine andere Spur ist das Wort *εὐθετίσας* in der hesiodeischen Erzählung, unserem Ausgangspunkt; es wird in den hippokratischen Schriften vom Einrenken der gebrochenen Knochen gebraucht; hier gibt sich eine Parallele zur lappischen Sitte, nach welcher die Knochen „in ihrer natürlichen Ordnung und Zusammenhang" geordnet werden mußten. Den Griechen kann das ursprüngliche Motiv nicht mehr bewußt gewesen sein, die Vorstellung aber, daß die Auferstehung an die Erhaltung der Knochen geknüpft sei, tritt deutlich hervor in der Erzählung von der elfenbeinernen Schulter des Pelops, welche Frazer (S 418) schlagend mit der Jägersitte vergleicht. Mannhardt hatte in den Germanischen Mythen 57—74[3] sowohl diese als die Legende vom goldenen Bein des Pythagoras und den nordischen Mythos von Thors Böcken mit Märchen gleichen Motivs zusammengestellt, die Jägersitte kannte er aber nicht.

Die Sitte *οὐκ ἀποφορά* findet sich also bei so verschiedenen Riten wie dem Sarazenensakramente und dem altaischen Opfer; es wird daher am vorsichtigsten sein, sie als ein einfaches Tabu zu betrachten: das Opfer soll auf der heiligen Stelle und während der heiligen Handlung verzehrt werden. Die nicht verzehrten Teile können vergraben, hingelegt oder verbrannt werden, für alle drei Möglichkeiten bieten sich Beispiele sowohl aus den Jägersakramenten als aus den eigentlichen Opfern.

---

[1] Eine ähnliche Sitte ist vielleicht nach Frazer, l. l. 419—421 das Verbot, die Hüftsehne zu essen, was sich bei den Indianern wiederfindet; der Kampf Jakobs mit Elohim, Genesis XXXII, ist daher in erster Linie ein ätiologischer Mythos, worauf Gunkel und Holzinger in ihren Kommentaren zu wenig Gewicht legen.

[2] A. Mommsen *Feste der Stadt Athen* 515f.; siehe Porphyr. de abst. II 30. [3] P. 42f. Stellen aus dem Rigveda.

Wenn Verbrennung schon auf dieser primitiven Stufe vorkommt, wird es weniger wahrscheinlich, daß sie spät sei, wie Oldenberg, Religion des Veda 336ff., 362 gemeint hat. Seine Theorie geht darauf aus, daß das Opferfeuer sich entwickelt hat aus dem Feuer, womit oft primitive Völker die Dämonen zu verscheuchen suchen. Dieser künstliche Gedanke kann nicht richtig sein. Das Feuer zum Dämonenverscheuchen zu gebrauchen, kann nicht so ursprünglich sein wie zur Bereitung des Essens und Verbrennung, worin ja gerade der Gebrauch des Opferfeuers besteht. Spät ist dagegen die Auffassung, daß der Opferrauch zu den Göttern im Himmel emporsteigt, denn die primitiven Menschen denken sich den Gott an der Opferstätte zugegen. Oldenberg sieht auch (p. 347), daß ein Widerspruch bei seiner Entwickelung entsteht, indem der Veda noch oft die alte Vorstellung bewahrt hat, daß die Götter zur Opferstelle herabsteigen.[1] Dies allein zeigt, daß die Theorie sich nicht halten läßt; überhaupt ist es bei dergleichen Problemen gefährlich, von einem Kultus, der so wenig primitiv ist, wie der vedische, auszugehen. Oldenberg beruft sich auch darauf, daß Tylors Sammlungen bloßes Hinlegen als die ursprüngliche Opfersitte bei primitiven Völkern zeigen; es finden sich aber auch daselbst (II 386) schöne Beispiele von Brandopfern, und bei den im vorhergehenden besprochenen primitiven Sitten treffen wir in Frazers Sammlungen nicht weniger häufig Verbrennung als anderes Verfahren. Die Theorie Oldenbergs ist aufgenommen und weitergeführt von Eduard Lehmann, Zarathustra I, 126ff. Er scheint auch anzunehmen, daß das Opferfleisch ursprünglich nicht gebraten, sondern nur gekocht wurde. Das letzte ist allerdings das gewöhnlichere und z. B. alleinherrschend bei den Germanen.[2] Die meisten modernen

---

[1] Viel älter ist noch, daß die Gottheit auf der Opferstätte wohnt, wie bei den Griechen und den Semiten der Glaube war.

[2] Golther *Handbuch d. g. Myth.* 565, 568. Der oben p. 466 A. 2 besprochene Fund auf Island bildet vielleicht eine bedeutsame Ausnahme.

Semitologen (H. Gressmann ausgenommen, Gött. gel. Anz. 1908, p. 741) sehen auch das Kochen für die ursprüngliche semitische Sitte an; Wellhausen, Reste 116 muß freilich zugestehen, daß Nilus bei den Sarazenen gebratenes Fleisch roch. Für das Passah fordert der Priestercodex Braten, was sicherlich, wie z. B. Baentsch annimmt, auf uralter Sitte beruht; Exodus XII, 9 fordert, daß das Passah so gebraten werden soll, daß der Kopf mit Füßen und Eingeweiden zusammenhängt; dies sieht sehr altertümlich aus[1] und läßt sich nur mit Braten vereinen. In der indogermanischen Urzeit, meint Schrader, Reallexikon p. 440[2], wurde das Fleisch meistens am Spieße gebraten, während Brei und dergleichen Gerichte gekocht wurden; Fleischbrühe hat keine weite Verbreitung, sondern findet sich beinahe nur bei Germanen und Spartanern. An und für sich ist es ja auch weit leichter zu braten als zu kochen, nicht allein mit modernen, sondern auch mit primitiven Küchengeräten; das Kochen fordert Gefäße, das Braten nur einen Spieß oder erhitzte Steine.

Das Vorhergehende sollte vor allem zeigen, daß das Speiseopfer so viele altertümliche Züge darbietet und eine so weite Ausbreitung hat, daß es mit nichten aus dem Geschenkopfer entwickelt worden sein kann. Es steht in der Mitte zwischen diesem und dem Sakrament, eher dem letzteren etwas näher. Alle drei Formen finden sich nebeneinander auf sehr primitiver Stufe; das vorsichtigste wird sein, sie alle für gleich ursprünglich anzusehen.

---

[1] Holzingers Behauptung des Gegenteils läßt sich kaum aufrechthalten. Dies Gebot wird noch beobachtet von den jetzigen Griechen (Ussing *Reisebilleder fra Syden* p. 63f.) und den Samaritanern auf Garizim (A. P. Stanley *History of the Jewish Church* I p. 448). Ein griechisches Seitenstück sind die *κρέα ὁλομελῆ*, *'Εφημ. ἀρχ.* 1907, p. 188, Z. 49f., 78, nach Stengels Deutung *Berl. phil. Woch.* 1908, Sp. 927.

[2] Ganz übereinstimmend Hirt *Indogermanen* I, 304.

B. Speiseopfer im chthonischen Kultus

In der Behandlung der Speiseopfer habe ich auch Beispiele von „chthonischem“ Kultus ohne weiteres benutzt. Für die griechische Religion wird allgemein die Regel aufgestellt: von Opfern für chthonische Gottheiten und Tote wird nicht gegessen. Bevor ich näher hierauf eingehe, will ich ein Wort über eine verwandte Neigung sagen. Diese Regel wird zuweilen umgekehrt, so daß alle *θυσίαι ἄγευστοι* wie Holokausta, Flußopfer usw. als Beweis für den chthonischen Charakter des Gottes angesehen werden. Den Gipfel haben erreicht Stengel, der in dieser Zeitschrift VIII, 204[1] den Helios (!) für chthonisch erklärt, ausgehend von dem in die Fluten herabgesenkten Pferdeopfer, und Miss Harrison, die in den Prolegomena to the study of Greek religion die ganze Entwickelung der griechischen Religion von diesem Gesichtspunkte aus behandelt. Diese Auffassung ausführlich zu widerlegen ist hier nicht die Stelle, zumal es schon Stengel gegenüber von M. P. Nilsson in seinem schönen Buche Griechische Feste (besonders p. 428) und Jane Harrison gegenüber von A. Dieterich in dieser Zeitschrift VIII, 480 getan worden ist. Vor einem ähnlichen Mißbrauch des Wortes „Sühnung“ hat Wissowa Archiv VII, 52 gewarnt; in indigenem römischen Kult ist übrigens kein Unterschied zwischen Piacular- und anderen Opfern[2], alles chthonische ist graeco ritu, z. B. das Wort holocaustum.

Die Opfer dürfen überhaupt nicht nach den Göttern eingeteilt werden, wie es z. B. von Wide in dieser Zeitschrift X, 257 getan ist. Die griechischen Göttergestalten sind das Produkt einer langen Entwickelung, während der Ritus sich zähe hält; die Götter müssen, soweit es möglich ist, aus dem Griechischen allein erklärt werden, der Kultus dagegen kann nur durch komparative Behandlung verstanden werden.

[1] Vgl. auch *Novae Symbolae Joachimicae* p. 105 f.

[2] Religion und Kultus d. R. 352, 6.

Wir kehren zur Regel zurück, daß in Hellas von den Opfern für chthonische Götter, Heroen und Tote nicht gegessen wurde. Daß dies die allgemeine Sitte ist, soll nicht verneint werden; die Frage ist aber, wie man die sehr zahlreichen Ausnahmen beurteilen soll. Stengel, dem Nilsson hier leider gefolgt ist[1], meint, daß diese Ausnahmen auf späterer Entwickelung beruhen; die Götter sind in diesen Fällen nicht „chthonisch“ sondern nur „agrarisch“. Es ist jedoch nicht möglich, in dieser Weise zwischen den beiden Begriffen zu distinguieren; die alten Landesgötter sind oft sowohl die Beschützer des Ackerbaues wie die Herren der Seelen, weil sie in der Erde wohnen, Rohde, Psyche² I 304f.[2] Übrigens haben viele agrarische Gottheiten gar nichts „chthonisches“ an sich, was oft übersehen wird. Der Haupteinwand ist aber, daß die wichtigsten Ausnahmen speziell chthonischen Charakter haben. Und sieht man sich bei anderen Völkern um, so wird allgemein von Totenopfern gegessen; chthonische Götter und Heroen sind in Hellas eigentümlich entwickelt und lassen sich nicht gut mit fremden Göttern vergleichen, ihr Kult hat sich anerkanntermaßen aus dem Totenkult entwickelt. Meiner Meinung nach sind der Ausnahmen zu viele und zu schwerwiegende; die *θυσίαι ἄγευστοι* sind ursprünglich nicht alleinherrschend im chthonischen Kult, die Entwickelung in Hellas geht aber auf dieses Ziel zu. Überhaupt ist der schroffe Gegensatz zwischen „chthonischem“ und „olympischem“ Kult gerade das Ergebnis der Entwickelung, nicht der Anfang.

Im folgenden gebe ich die wichtigsten Beispiele von Speiseopfern für chthonische Götter, Heroen und für Tote, und knüpfe an die letzten die nichtgriechischen Analogien an.

a) Götter. Bei den meisten Ausnahmen Stengels ist der chthonische Charakter der Gottheit ein Postulat. Sylloge 615, 25, aus Mykonos: *ὑπὲρ καρπῶν Διὶ χθονίωι, Γῆι χθονίηι*

[1] P. 13, 23, 454f.

[2] Vgl. Dieterich, *Mutter Erde,* p. 57, 70.

δερτὰ μέλανα ἐτήσια· ξένωι οὐ θέμις. δαινύσθων αὐτοῦ. Wären diese Gottheiten nicht recht chthonisch, wäre es besser den mißbrauchten Begriff ganz aufzugeben. Pausanias X, 38, 8, zu Myonia in Lokris *ἄλσος καὶ βωμὸς θεῶν Μειλιχίων ἐστί· νυκτεριναὶ δὲ αἱ θυσίαι θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις εἰσί, καὶ ἀναλῶσαι τὰ κρέα αὐτόθι πρὶν ἢ ἥλιον ἐπισχεῖν νομίζουσι.* Das nächtliche Opfer und die Namen der Götter erfüllen alle Bedingungen für chthonischen Kult.[1]

b) Heroen. Paus. X, 4, 10 Tronis nahe Daulis: *ἡρῷον ἥρω ἀρχηγέτου . . . ἔχει δ' οὖν ἐπὶ ἡμέρᾳ τε πάσῃ τιμάς, καὶ ἄγοντες ἱερεῖα οἱ Φωκεῖς τὸ μὲν αἷμα δι' ὀπῆς ἐσχέουσιν ἐς τὸν τάφον, τὰ δὲ κρέα ταύτῃ σφισὶν ἀναλοῦν καθέστηκεν.* Frazer gibt in seinem Kommentar V, 227 ff. viele Beispiele der Sitte bei verschiedenen Völkern, durch ein Loch oder Rohr im Grabe Blut oder andere Flüssigkeit dem Toten zu spenden; in zwei von diesen Fällen essen die Lebenden vom Opfer, nämlich in Äthiopien, wo es die Priester tun, und in dem besonders interessanten der Tchuwaschen in Rußland, welche jährlich ein fröhliches Mahl auf dem Familiengrabe halten. V, 13, vom Temenos des Pelops in Olympia: *ἔσοδος δὲ ἐς αὐτὸ πρὸς δυσμῶν ἐστὶν ἡλίου. τοῦτο ἀπονεῖμαι τῷ Πέλοπι Ἡρακλῆς ὁ Ἀμφιτρύωνος λέγεται . . . λέγεται δὲ καὶ ὡς ἔθυσεν ἐς τὸν βόθρον τῷ Πέλοπι. θύουσι δὲ αὐτῷ καὶ νῦν ἔτι οἱ κατὰ ἔτος τὰς ἀρχὰς ἔχοντες· τὸ δὲ ἱερεῖόν ἐστι κριὸς μέλας. ἀπὸ ταύτης οὐ γίνεται τῷ μάντει μοῖρα τῆς θυσίας, τράχηλον δὲ μόνον δίδοσθαι τοῦ κριοῦ καθέστηκε τῷ ὀνομαζομένῳ ξυλεῖ . . . οἳ δ' ἂν ἢ αὐτῶν Ἠλείων ἢ ξένων τοῦ θυομένου τῷ Πέλοπι ἱερείου φάγῃ τῶν κρεῶν, οὐκ ἔστιν οἱ ἐσελθεῖν παρὰ τὸν Δία. τὸ δὲ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ Περγάμῳ τῇ ὑπὲρ ποταμοῦ Καΐκου πεπόνθασιν οἱ τῷ Τηλέφῳ θύοντες· ἔστι γὰρ δὴ οὐδὲ τούτοις ἀναβῆναι πρὸ λουτροῦ παρὰ τὸν Ἀσκληπιόν.* Sylloge 937 = Ziehen 43, aus Athen, 306/5 a. C. l. 25: *ὅταν δὲ θύωσιν οἱ*

[1] Vielleicht gehört auch IX, 39, 4 hierher.

ὀργεῶνες τῶι ἥρωι (*Ἐγρέτῳ*) . . . *παρέχειν* . . . *ὀπτάνιον καὶ κλίνας καὶ τραπέζας εἰς δύο τρίχλινα.* In der bekannten Epiktetainschrift aus Thera (Cauer, Delectus 2, 148 = Ziehen 129) wird mehrmals beim Heroenfest ein *δεῖπνον* erwähnt, D 22, E 24; deutlich wird die Verteilung des Speiseopfers bestimmt F 15. Die Liturgie beim Heroenfest zu Platæa gibt Plutarch, Arist. 21: *προπίνω τοῖς ἀνδράσι τοῖς ὑπὲρ τῆς ἐλευθερίας τῶν Ἑλλήνων ἀποθανοῦσι.* Andre Beispiele bei Nilsson l.l. 455, 2, 457, 8, 461, 1, 462, außerdem der *νόμος Αἰγιάλης* (*Ἐφημ. ἀρχ.* 1907, p. 186 ff., besonders Z. 75 ff.). Die Heroen bekommen beim Mahle die herabgefallenen Bissen[1] wie anderwärts die Toten; hier essen handgreiflich Tote und Lebende miteinander.

c) Der Totenkult gipfelt in zwei Begehungen, dem Begräbnisse und dem jährlichen Totenfeste. Die Gebräuche bei diesen beiden Gelegenheiten sind nahe verwandt, wie Nilsson p. 456 andeutet; hier wird es doch zweckmäßig sein, sie gesondert zu behandeln. Ein Hauptstück der Bestattung ist das Leichenmahl, *περίδειπνον*, wo man mit den Toten zu Tische saß; Rohde, Psyche I 231: „Die Seele des Verstorbenen galt als anwesend, ja als der Gastgeber“, dieses sagt ausdrücklich Artemidor p. 271, 10: *ἡ ὑποδοχὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ ἀποθανόντος.* Ob diese Vorstellung in der Blütezeit lebendig war, läßt sich nicht entscheiden; an und für sich ist sie sehr natürlich. Wer je beim Mahle der Verwandten nach der Bestattung des Hauptes des Hauses gesessen hat, wird diese Vorstellung verstehen. In Hellas hat man hier jedenfalls mit dem Toten zusammen gesessen; Stengel ist daher, um das System zu retten, auf den verzweifelten Ausweg verfallen[2], anzunehmen, das *περίδειπνον* wäre eine spätere Sitte. Dieses fällt aber in sich zusammen, sobald wir nach anderen Völkern uns umsehen. Überall treffen wir das Leichenmahl, welches sich ja bis jetzt erhalten hat, auch bei denen, die in keinem Verhältnis zur

[1] Usener *Götternamen* 249, Rohde, *Psyche* I 245.

[2] *Festschrift für Friedländer* 431.

positiven Religion stehen, und sehr oft ist die Vorstellung lebendig, daß der Tote zugegen sei.[1]

Oft findet das Mahl auf dem Grabe statt.[2] Radloff, Aus Sibirien I 380 erzählt nach Castrèn, daß die Tataren das Lieblingspferd des Verstorbenen am Grabe verspeisen und den Kopf auf eine Stange stecken. 100 Tage nach dem Todesfall wurde ein ausgelassenes Fest auf dem Grabe gehalten; die Witwe breitete Fleischscheiben auf dem Grabhügel ihres Gemahls aus und goß Branntwein darauf. In Rom hieß das eigentliche Leichenmahl bekanntlich silicernium; Varro (bei Nonius p. 48, 8): Funus exequiati laute ad sepulchrum antiquo more silicernium conferimus [id est *περίδειπνον*] a quo pransi discedentes dicimus alius alii: vale. Ein anderes Beispiel gibt Cicero, pro Flacco 95: cujus damnatione sepulchrum L. Catilinae floribus ornatum hominum audacissimorum ac domesticorum hostium conventu epulisque celebratum est. Die Sitte, auf dem Grabe zu essen, hielt sich zähe im Christentum, namentlich geschah es auf den Gräbern der Märtyrer.[3] In Deutschland führte die Kirche einen harten Kampf dagegen; Burchard von Worms († 1024), interrogatio 54[4]: Est aliquis qui supra mortuum nocturnis horis carmina diabolica cantaret, et biberet et manducaret ibi, quasi de ejus morte gratularetur.

Als Typus des Leichenmahls zu Hause mag stehen, was Lasicius[5] von den heidnischen Preußen berichtet: Caeterum

---

[1] Vgl. Hirt *Die Indogermanen* II 494.

[2] Vielleicht ist diese Form die primitivste, und man könnte annehmen, daß das Leichenmahl im Hause sich nur da finde, wo auch der Tote ursprünglich im Hause begraben wurde. Die Verlegung vom Grabe nach dem Hause läßt sich aber leicht aus praktischen Ursachen erklären. Bei einigen Völkern, wie den Giljaken (siehe im folgenden), finden sich zwei Leichenmahle, eines im Hause und eines nachher auf dem Grabe; ob dies ursprünglich sei, darf ich nicht entscheiden wollen.

[3] Tylor II 34, Lippert *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch* 404; die Hauptstellen sind aus Augustinus.

[4] Nach Grimm *Mythologie* III 405.

[5] Nach Schrader *Reallexikon* p. 21.

cognati celebrant convivia die a funere tertio, sexto, nono et quadragesimo, ad quae animam defuncti invitant precantes ante januam. ubi tacite assident mensae, tamquam muti[1], nec utuntur cultris ministrantibus duabus mulieribus, sed absque cultris, cibumque hospitibus opponentibus. singuli vero de unoquoque ferculo aliquid infra mensam abiciunt, quo animam pasci credunt eique potum effundunt. Si quid forte decidat in terram de mensa, id non tollunt, sed desertis, ut ipsi loquuntur, animis, quae nullos habent vel cognatos, vel amicos vivos, a quibus excipiantur convivio, relinquunt manducandum. peracto prandio surgit a mensa sacrificulus et scopis domum verrens animas mortuorum cum pulvere tanquam pulices, haec dicens eicit: Edistis, inquit, bibistis, animae, ite foras, ite foras. Hier herrscht eine düstere Stimmung, das Leichenmahl ist aber auch oft ein lustiges Fest, welches von psychologischem Gesichtspunkt aus leicht verständlich ist. Dies soll es z. B. bei den Giljaken sein; L. Sternberg in dieser Zeitschrift VIII, 472: „von jedem Gerichte erhält der Tote einen Teil.[2] Wenn man raucht, wird die Pfeife an die Lippen des Toten gelegt, damit er an diesem beliebtesten Genusse des Giljaken Anteil nehme. Der Brauch verlangt es, daß, solange der Tote im Hause ist, seine Umgebung sich amüsiere, scherze, lache. Stille im Hause des Toten . . . ist Sünde.“ Später wird eine andere Mahlzeit auf dem Verbrennungsplatze gehalten und ein Teil des Fleisches nach allen Seiten geworfen. Von diesem Charakter ist auch das Leichenmahl, welches Gottfried Keller im Grünen Heinrich II 256f. geschildert hat, es endet mit Tanz. Daß die Toten förmlich eingeladen werden, findet sich wie bei den Preußen so bei den Bithyniern; Eustathios in Odyss. p. 1615: *Ἀρριανὸς δὲ λέγει καὶ ὅτε παρὰ Βιθυνοῖς τελοῦνται τὰ νεκύσια, καλεῖν ὀνομαστὶ τὰς κατοιχομένων ψυχάς, ὅσοι τελευτᾶν*

---

[1] Hiermit vergleicht Schrader das Wort silicernium, welches vielleicht in Verbindung mit silere steht.

[2] Vgl. Herodot IV, 73 von den Skythen.

ἔτυχον καὶ καταχαλεῖν αὐτοὺς ἐς τρὶς καὶ δέεσθαι ἀνελθεῖν ὡς μετάσχοιεν τῆς δαιτός.

Von den jährlichen Totenfesten in Hellas wissen wir nicht viel[1], nur für Athen fließen hier wie sonst die Quellen reichlicher. Das attische Seelenfest Anthesteria ist aber mit einem Weinfest verbunden worden und hat viele verschiedene Riten in sich geschlossen; gerade der uns interessierende Punkt, ob man mit den Toten gegessen hat, kommt nicht scharf heraus. Von den Chytren aß man nicht[2]; auf den vorhergehenden Tag, die Choen, fiel ein Schmaus, Aristophanes, Acharner, 961, 1005f., welcher indessen dem Weinfeste angehören kann. Dem Seelenfeste typisch ist der abschließende Ruf: *Θύραζε Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια*, womit Rohde (I, 239) zutreffend den römischen Manes exite paterni! und den preußischen (s. oben S. 486) vergleicht. Hieraus schließt er mit Recht: „Auch im Hause wird man die hereinschwärmenden Seelen bewirtet haben; zuletzt wurden die nicht für die Dauer willkommenen Gäste herausgetrieben.“ Rohde spricht hiermit nichts zu unserem Problem aus, und das Material gestattet es auch nicht. Die vergleichende Methode hilft hier nicht: denn diese Seelenbewirtungen im Hause[3] zeigen zwei Typen. Entweder deckt man einen Tisch für die Seelen, während die Lebendigen die Stube verlassen; die Seelen essen dann des Nachts, wie bei den Lemuria in Rom; dieser Typus ist der gewöhnlichere. Oder die Toten nehmen unsichtbar am Familienmahle teil, Beispiele Lippert l. l. 665. Beide Formen können gleich ur-

---

[1] Nilsson *Griechische Feste* 453ff.

[2] Nilsson *De Dionysiis Atticis* 132f., 159f. A. Mommsen *Feste* 398 hat das Gegenteil; doch hat gewiß Nilsson die schwierigen Belegstellen am richtigsten interpretiert.

[3] Der Stoff liegt bei H. F. Feilberg *Jul* I, 8—14, 30ff., 328ff., II, 8, 302 (dänisch) gesammelt vor, ohne doch nach diesem Gesichtspunkt geschieden worden zu sein. Die jährlichen Totenfeste können auch auf den Gräbern gefeiert werden, wie es bei slawischen Völkern geschieht, Tylor II, 36.

sprünglich sein; hier wie überall darf man nicht die Verschiedenheiten auf ein Prinzip zurückführen. Von welchem Typus die Seelenbewirtung bei den Anthesterien war, läßt sich mit dem vorliegenden Materiale nicht entscheiden.

Jedenfalls haben die Griechen die Toten mit Speiseopfern verehrt wie die meisten anderen Völker. Für zwei andere Religionen, die alt-arabische und die vedische, haben hervorragende Forscher das Gegenteil behauptet; eine genauere Betrachtung aber wird zeigen, daß diese so wenig wie die griechische Ausnahmen bilden.

Wellhausen, Reste arabischen Heidentums[2] 183, A. 7, sagt: „Vom Totenmahl, dem Reste des Totenopfers, ist niemals die Rede."[1] Auf derselben Seite aber steht: „Die Geschlechtsgenossen al Aʿschas tranken an seinem Grabe und schütteten den Rest im Becher darüber aus. Wenn einer der Zecher von Râvend abgeschieden war, so tranken die anderen an seinem Grabe weiter und gossen den Becher aus, so oft die Reihe an den Verstorbenen kam." Diese Beispiele versucht Wellhausen wegzudeuten: „Indessen auch diese Spenden brauchen nicht als eigentliche Opfer betrachtet zu werden. Sie erklären sich aus der Scheu, die Lücke einfach zu schließen und den Toten sogleich als nicht zugehörig zu betrachten: ʿsei nicht ferne!' Man gibt dem also seinen Anteil weiter, bei den alten Hebräern von der Speise, bei den Arabern vom Tranke." Diese Einschränkung des Begriffes des Totenkults läßt sich indessen nicht wohl aufrechthalten. Die Vorstellung, dem Toten fortan seinen Anteil zu geben, ist ja gerade eine der grundlegenden im Totenkult und tritt namentlich im Leichenmahl deutlich hervor; dieses ist nicht ein Überbleibsel des Totenopfers, sondern ein selbständiger Ritus, der sich sehr oft, z. B. bei den Griechen, neben den eigentlichen Totenopfern findet. Übrigens erzählt Wellhausen hier von den heutigen Beduinen,

---

[1] Vgl. jedoch *Nachträge* p. 249.

die noch den Toten Speiseopfer bringen; dies wird auch von Curtiss p. 235 ff. bezeugt.

Oldenberg, Religion des Veda 333, folgt Stengels Regel für die chthonischen Opfer in Hellas und stellt dieselbe für das vedische Ritual auf. Er spricht aber hier nicht von der schwerwiegenden Ausnahme, die das uralte Klößeväteropfer (329, 549 ff.) bildet. Die Gattin des Opferherrn soll den einen Kloß essen, wenn er sich Söhne wünscht; also die Speisegemeinschaft mit den 'Vätern' verleiht Fruchtbarkeit. Ein deutlicheres Beispiel, daß es Gutes wirkt, mit den Toten zu essen, läßt sich kaum denken. In demselben Ritual soll auch der Opferer die Klöße beriechen. „Offenbar stellt dies Beriechen einen Kompromiß dar zwischen der Scheu vor einer Speise, welche in Berührung mit den Toten gewesen ist, und der Regel, daß der Opferer von der Opferspeise zu genießen hat.“ Ähnlich erklären die indischen Ausleger: „wenn er von der Speise äße, würde er Verwerfliches essen (weil es die Reste einer von anderen genossenen Mahlzeit sind) und sich einen frühen Tod zuziehen; wenn er nicht davon äße, würde die Speise nicht zur Opfergabe geeignet sein und nicht zu den Vätern gelangen.“[1] Dieser Kompromiß scheint zu zeigen, daß der Opferer ursprünglich vom Opfer essen mußte; das Riechen ist eine Abschwächung und aufgekommen, als die Scheu vor den Toten stärker wurde.

Überhaupt herrscht gegenwärtig in der Religionswissenschaft eine Tendenz, die Furcht vor den Toten zu übertreiben und den Totenkult gar zu schauerlich sich vorzustellen. Die Toten sind aber nicht bloß unheimliche und feindliche Wesen,

---

[1] Caland *Altindischer Ahnenkult* p. 190 f., Leiden 1893. Caland betrachtet diesen Ritus als eine Kommunion der zuhörenden Liturgie wegen. Derselbe hat in *Verhandel. d. Akad.*, Amsterdam 1896, *Letterkunde* I, Nr. 6 p. 172, eine Reihe Verschiedenheiten zwischen Toten- und Götterkult aufgestellt; hierin findet sich nicht: essen — nicht essen. Seine Abhandlung *Über Totenverehrung bei einigen indogermanischen Völkern* ist mir leider nicht zugänglich gewesen.

dies gilt wie bei dem Kinde so bei dem primitiven Menschen. Ich verweise hier auf Jevons' schöne Schilderung, Introduction p. 46ff.; er legt großes Gewicht auf das Verhältnis der Familie zu den verstorbenen Verwandten, welche die Gemeinschaft auch nach dem Tode aufrecht zu erhalten sucht. Fremde Geister, besonders die verstorbenen Feinde, sind gefährlich; verwandte hegen dieselben Gefühle wie im Leben.

Für griechischen Seelenkult hat Erwin Rohde (Psyche I, 246, 4) auch Ähnliches angedeutet: daß die Toten nur Böses wirken, ist späterer Glaube. Überhaupt ist er nie in die Einseitigkeit verfallen, der sich die Nachzügler schuldig machen. Er hat den Hauptschlag gegen den idealisierenden Klassizismus geführt, und wir wissen nun alle, daß Schillers schönes Gedicht kein Bild der Griechenreligion gibt. Ebenso falsch aber ist die moderne Darstellung der griechischen Volksreligion, wo alle Geister der Hölle ihren Spuk treiben. Das meiste dieser Art gehört gar nicht der einfachen Bauernreligion, sondern der großen religiösen Bewegung des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts, dessen Gipfel der Orphizismus bildet. Die griechische Volksreligion ist nicht von grausiger Gespensterfurcht erfüllt; ihren Höhepunkt bilden die frohen Feste, ganz wie in der katholischen Kirche und wie es Robertson Smith für die alte israelitische Religion geschildert hat. Für die Semiten ist in der Wissenschaft das Zerrbild Movers' längst beseitigt; wenn ein ähnliches für Hellas auftaucht, ist die Hilfe vor allem in der komparativen Religionswissenschaft zu suchen.

Tsungmi's Yuen-*z*an-lun

Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus

Von **Hans Haas** in Heidelberg

Was im nachfolgenden dargeboten wird, ist eine Schrift des buddhistischen Kanons, wie dieser in China gesammelt und von den Buddhisten Japans unverändert übernommen wurde. Die Anlage dieses Kanons ist durch den von Nanjio Bunyiu, einem Schüler Max Müllers, 1883 herausgegebenen Catalogue of the Chinese Translation of the Buddhist Tripitaka bekannt.[1] Derselbe führt die Titel von 1662 verschiedenen Schriften auf, die in folgende Klassen zerfallen: I. Sūtra-Pitaka, II. Vinaya-Pitaka, III. Abhidharma-Pitaka, IV. Samyukta-Pitaka. Die letztgenannte Abteilung, in welcher Schriften vermischten Inhalts gesammelt sind, enthält 1. Werke indischer Lehrer, 2. chinesische Werke. Eines der letzteren ist die nachstehend in Übersetzung mitgeteilte Schrift. In Nanjios Katalog ist sie als Nr. 1594 aufgezählt und erscheint dort mit folgendem Vermerk:

„Yuen-*z*an-lun. 'A treatise on the origin of man'. Composed by Tsuṅ-mi, the fifth patriarch of the Hwâ-yen school, who died in A. D. 841, under the Thâṅ dynasty, A. D. 618—907. 11 leaves; 4 chapters. The first chapter confutes Confucianism; the second does the same with the Hînayanâ school, and even some of the followers of the Mahâyâna who still believe in only a part of the Law; the third explains the true doctrine of Buddha; and the fourth unites all those before confuted,

---

[1] Siehe Haas *Der heilige Kanon des Buddhismus in Japan. Mitteil. der deutschen Gesellsch. für Natur- und Völkerk. Ostasiens* Bd X, Teil 1 (1904).

and treats them as if they were all the right teachings, being produced from one and the same source. This is a very well-known work."

Der Verfasser unserer Schrift ist also Tsungmi oder, wie er auch respektvoll genannt wird, Kwêi-fân-tâ-sh', der große Lehrer, der auf dem Berge Kwêi-fân lebte, der fünfte Patriarch der Hwâ-yen oder Avataṃsaka-Schule, ein chinesischer Buddhapriester, der 840 oder 841 n. Chr., 62 Jahre alt, starb. Sechs Werke, die sämtlich Aufnahme in den chinesischen Kanon des Buddhismus gefunden haben, werden ihm zugeschrieben. Keines von ihnen ist bis jetzt meines Wissens in eine europäische Sprache übersetzt.

Yuen-ẓan-lun oder, wie es in Japan genannt wird, Gennin (oder Genjin)-ron, d. h. Essay über den Ursprung des Menschen, ist das geschätzteste von Tsungmi's Werken. Es ist eine Streitschrift zur Verteidigung der buddhistischen Lehre. Unter gleichlautendem Titel hatte schon der Chinese Han Yü, ein energischer Bekämpfer des Buddhismus, eine Abhandlung geschrieben, die hohes Ansehen in China genoß. Gegen ihre Ausführungen ist offenbar Tsungmi's Schrift zunächst gerichtet. Sie hat es darauf abgesehen, die von der gefeierten Autorität auf die Frage nach dem Woher des Menschen von konfuzianischem Standpunkte aus gegebene Antwort als ungenügend zu erweisen und eine bessere, die allein richtige Antwort, wie sie nach ihm einzig der Buddhismus und auch er nur in seiner höchsten Erkenntnisform hat, zu geben.

Der von Tsungmi gewählte Titel deckt jedoch entfernt nicht den ganzen Inhalt seines Traktats. Denn dieser handelt nicht nur von der Genesis des Menschen, sondern auch vom Ursprung der anderen in den ewigen Samsarakreislauf gezogenen Lebewesen, der zehn Welten und des gesamten Universums, ja die Abhandlung wird dem Verfasser unter der Hand zu einem inhaltreichen Kompendium der Dogmatik des

ganzen Buddhismus in allen seinen Entwickelungsphasen. Und das vor allem ist es, was diese Abhandlung uns wichtig macht. Ihres Platzes im Kanon ist die Schrift, eine nach meinem Dafürhalten höchst achtungswerte literarische Leistung, ohne Zweifel würdig. Je mehr man sich in sie vertieft, desto weniger weiß man in der Tat, was man mehr an ihr bewundern soll: das ausgezeichnete apologetische Geschick, mit welchem der Verfasser zu Werke geht, oder den meisterhaften Aufbau des Ganzen oder aber die gewandte Dialektik im einzelnen, die dem alten Autor zu Gebote stand.

Auch durchaus klar ist die Schrift geschrieben. Nichtsdestoweniger ist sie nicht überall leicht zu verstehen. Dies liegt einmal an der vielfach sehr knappen und gedrungenen Ausdrucksweise des Verfassers, dann aber auch daran, daß er bei seinen Lesern schon ziemliche Vertrautheit mit den Details der Religionssysteme, deren große Grundgedanken er hervorhebt, bekämpft oder verficht, voraussetzt. Die hieraus erwachsenden Schwierigkeiten dem Leser nach Möglichkeit zu beheben, habe ich, wo immer es nötig schien, in Klammern kleinere oder größere Zusätze beigefügt, die dem Texte zur Erklärung dienen. Mit Dank habe ich dabei von Kommentaren Gebrauch gemacht, welche japanische Buddhisten zu der auch in Japan von den Priestern noch heute viel studierten Schrift bearbeitet haben.

Ergründung des Ursprungs des Menschen

Abhandlung nebst Einleitung, verfaßt von Tsungmi, Âranya S'ramana des Grashalle-Klosters des [Berges] Kwêi-fân im Gebirge des fernen Südens (Tsung nan shan) [zur Zeit] der [Dynastie] Thang

Von all den zehntausend Wesen, die da leben und weben, ein jegliches hat seinen Ursprung. Von all den zehntausend Dingen, die da sprossen und sprießen, jedwedes geht hervor aus einer Wurzel. Es kann nichts geben, das Zweige oder

Enden hat, es habe denn auch Wurzeln oder einen Anfang. Wie sollte (der Mensch,) der zuhöchst mit Geist begabte unter den San-tsʻai (d. i. den drei Grundpotenzen des Weltalls: Himmel, Erde, Mensch) nicht einen Ursprung haben? Zudem (heißt es doch): „Wer (andere) Menschen kennt, ist verständig; (aber erst) wer sich selbst kennt, ist erleuchtet (zu nennen)“ (Ansporn genug für den Menschen, dem Woher des eigenen Daseins nachzuforschen und sich so in den Stand zu setzen, auch über die anderen klar zu sehen). Bin ich (Tsungmi), der ich doch einen menschlichen Körper empfangen habe (d. h. als Mensch ins Dasein geboren und also mit der Fähigkeit, mich selbst und meine Umgebung zu erkennen, begabt bin), mir nicht klar darüber, von wannen ich gekommen bin, wie sollte ich (erst) imstande sein zu wissen um die andere (zukünftige) Welt, dahin ich (nach meinem Tode nach Ablegung dieses Körpers) gehen werde? (Und) wie könnte ich irgend verstehen, was in Vergangenheit und Gegenwart in der Welt bei den Menschen gewesen, geschehen oder annoch ist? Darum nun (um mich nicht des hohen Vorzugs unwert zu erweisen, daß ich als Mensch geboren worden) habe ich in jahrzehntelangem Studium, ohne einen bestimmten Lehrer (sondern mich jedem als Schüler begebend, von dem ich wo immer etwas meinte lernen zu können) in ausgedehnter Weise die heiligen und die profanen Schriften (d. h. diejenigen des Konfuzianismus und des Taoismus ebensowohl wie die des Buddhismus) durchforscht, um so meinen Ursprung zu ergründen, und da ich in diesem Forschen nicht nachließ, habe ich ihn denn endlich auch gefunden.

(Ich für meine Person also bin nun zwar jetzt ein Wissender.) Indes (die anderen,) die heutigen Tages dem Studium des Konfuzianismus und des Taoismus ergeben sind, sie (leider) wissen (kurzsichtig) nur von dem Zunächstliegenden, von Vater und Vatersvater, nämlich: daß wir von unserem Vater stammen, dieser aber wieder von dem seinen sein Da-

sein hat und so weiter, und nehmen (soweit sie weiter blicken) als Urgrund das eine (noch ungeteilte) chaotische uranfängliche Khi (d. i. Lebensodem, Kraft). Das besonderte sich (nach ihnen) in zwei (Prinzipien oder kosmische Urkräfte): Yin und Yang (d. h. in ein schweres, inertes, weibliches, empfangendes, kaltes, dunkles, durch die Erde repräsentiertes, und in ein leichtes, aktives, männliches, zeugendes, warmes, lichtes, mit dem Himmel identifiziertes Prinzip). Diese zwei (Prinzipien) ließen aus sich die drei (Grundpotenzen [san-tsʿai]) Himmel, Erde und Mensch hervorgehen, und von diesen drei (Elementen) entsprang (sodann) alles, was da ist. Sowohl der Mensch wie die Gesamtheit der Dinge werden (hier also) von dem (einen und selben chaotischen) Khi als ihrem Urgrund hergeleitet.

Diejenigen (aber), die der buddhistischen Lehre folgen, sagen, soweit sie beim nächsten (Erklärungsgrunde) haften bleiben, die Ursache sei das von uns im früheren Leben produzierte Karma (d. h. die Gesamtheit der in unserer vorausgegangenen Existenz in Gedanken, Worten oder Werken vollbrachten guten oder üblen Taten), indem wir in Gemäßheit des Karma die (entsprechende) Vergeltung empfingen, (die in unserem Falle eben darin bestehe,) daß wir als Menschen geboren wurden. Sofern sie aber (bereits auf dem fortgeschritteneren, eine höhere Stufe des Buddhismus bezeichnenden Hînayâna-Standpunkt stehend, d. h. der Lehre des Kleinen Fahrzeugs zugetan) weiter zurückgehen, erklären sie: daß wir Karma produzierten, das uns in den Kreislauf (der Wiedergeburten) führt, geschehe wiederum infolge unserer Verblendung, oder glauben (— und das ist die Ansicht der noch weiter Fortgeschrittenen, der Anhänger der noch nicht zur Vollkommenheit gereiften Mahâyâna-Lehre —), daß wir, so Schritt um Schritt weitergehend, letztlich bei dem Âlaya-vijñâna (d. h. dem alles umfassenden Bewußtsein, aus dessen Nichterkennen die falsche Vorstellung von dem vermeintlichen wirklichen Dasein

unseres Selbst und der empirischen Dingewelt mit den aus derselben erwachsenden Folgen entspringt) als dem den Ursprung unseres Körpers Bildenden angelangen.

Alle (die die eine oder andere der verschiedenen im vorstehenden nacheinander aufgeführten Erklärungen des Ursprungs des Menschen geben, die Konfuzianer und Taoisten mit ihrem Hinweis auf Eltern und Großeltern oder auf das uranfängliche Khi wie die Anhänger der verschiedenen niedrigeren und höheren Stufen der buddhistischen Lehre mit ihrer Herleitung der Entstehung des Menschen aus dem von ihm in einem früheren Dasein angesammelten Karma, aus der Verblendung, dem falschen Haften oder aus dem Âlaya-Bewußtsein) wähnen (mit ihrer Antwort) schon die höchste Wahrheit erreicht zu haben. In Wirklichkeit aber ist dies noch keineswegs der Fall.

Und doch sind (wenn man sich's richtig überlegt) Konfuzius und Laotsze sowohl wie Shakya gleicherweise die größten Heiligen und Weisen. Nur daß sie (alle drei) ihre Lehren entsprechend der Zeitlage (die sie vorfanden) in Anpassung an die Fassungskraft der Menschen (die ein jeder von ihnen zu belehren hatte) aufstellten und darum verschiedene Wege einschlugen. Gegenseitig sich helfend, können die buddhistischen und nichtbuddhistischen Lehren gleicherweise allem Volke Förderung bringen. Worauf es die (drei) großen Weisen alle abgesehen haben, das ist (im Grunde ganz das gleiche, dies nämlich) dazu anzuspornen, daß man sich der Übung all der verschiedenen Tugendwerke befleißige, um uns so zu einem vollen Verständnis der Verkettung von Ursachen und Wirkungen zu verhelfen, und daß man die Gesamtheit der Erscheinungen erforsche, um uns so klarzumachen, wie sie geworden sind und sich entwickelt haben. Gleichwohl (wäre es falsch, alles, was sie lehrten, unterschiedslos als absolute Wahrheit anzusehen; vielmehr) gibt es eine Lehre, die nur als provisorische anzusehen ist, und eine Lehre, die wirklich die Wahrheit bietet. Die zwei Doktrinen (Konfuzianismus und

Taoismus) sind nur provisorische, der Buddhismus dagegen beschließt in sich beide zugleich, bloß provisorische und wirkliche Wahrheitslehre.

Die drei Glaubensformen treffen darin zusammen, daß sie, das Böse bestrafend und das Gute ermutigend, zur Übung all der guten Werke ermuntern in der gleichen Absicht, damit den Frieden und die (allgemeine) Wohlfahrt (des Volkes) sicherzustellen: und so mag man ihren Geboten folgen. Daß man jedoch (anstatt sich nur mit der Regelung dieses kurzen Erdendaseins von fünfzig oder vielleicht siebzig Jahren zu bescheiden) durch Erforschung aller Phänomene (das in ihnen waltende kosmische Gesetz oder) ihr wahres Sein erfaßt und durch Ergründung ihres innersten Wesenskernes bis zu dem Urprinzip (alles Bestehenden, aus dem sich also auch unser, der Menschen, Ursprung herleitet) vordringt, das ist einzig in der buddhistischen Lehre der Fall, die (eben darum) das Ende (d. i. die Krönung aller Wahrheitsforschung) bildet.

Die Lernbeflissenen von heute aber sind (in törichter Einseitigkeit) durch die Bank eingeschworen auf eine (oder die andere bestimmte) Lehrrichtung (und werden eben dadurch daran gehindert, in der Erkenntnis fortzuschreiten). (Nicht nur die Konfuzianer und Tao-Anhänger,) selbst solche, welche (unter Beiseitesetzung anderer Autoritäten) den Buddha als ihren Lehrmeister anerkennen, nehmen fälschlich die bloß provisorische Lehre für die wahre. Das ist denn auch der Grund, warum sie trotz ihres Forschens nicht imstande sind zu ergründen, von wannen Himmel und Erde und Mensch und was da (sonst noch) ist entstanden.

Ich (Tsungmi) nun dagegen (werde mich wohlweislich hüten, selbst in solche falsche Einseitigkeit zu fallen, und) werde mir bei meiner Untersuchung aller Erscheinungen die buddhistischen wie die außerbuddhistischen Theorien zunutze machen. Ich werde zunächst (einmal) von dem Seichten ausgehen und (von da aus Schritt für Schritt) zur Tiefe weiter-

dringen. So werde ich denjenigen, welche an einer nur provisorischen (ungenügenden) Lehre hängen, durch Wegschaffung der Hindernisse (d. h. durch Beseitigung ihrer falschen Voreingenommenheiten, die ihrem Weiterdringen hinderlich sind) die Bahn (zur Erkenntnis der vollen Wahrheit) frei machen, bis wir den letzten Urgrund (des Menschen wie überhaupt alles Bestehenden) gefunden haben. Alsdann werde ich, gestützt auf die endgültige, vollkommene Lehre, aufzeigen und erklären, wie (aus der gefundenen ersten Ursache alles Seins) die Dinge Schritt für Schritt in die Erscheinung treten, und (endlich) die (sämtlichen an sich) einseitigen und unzulänglichen Theorien zur Gewinnung der vollen, ganzen Wahrheit in eins harmonisieren, um so zum letzten Urgrund zu gelangen.

Meine Abhandlung, welcher ich den Titel gebe:

Ergründung des Ursprungs des Menschen

gliedert sich in vier Kapitel:

Kapitel I. Widerlegung der irrigen und voreingenommenen Anschauungen.

Kapitel II. Widerlegung der einseitigen und oberflächlichen Lehren.

Kapitel III. Direkte Erschließung des wahren Ursprungs.

Kapitel IV. Harmonisierung der endgültigen und der bloß temporären Lehren.

Kapitel I
Widerlegung der irrigen und voreingenommenen Anschauungen

Von den beiden Lehren Konfuzianismus und Taoismus wird (übereinstimmend) gelehrt, daß die Menschen, die Tiere usw. allesamt von dem Großen Tao der Leerheit hervorgebracht wurden und von ihm ernährt und großgezogen werden. Nämlich (die Kosmogonie ging nach ihnen in solcher Aufeinanderfolge vor sich): das Tao genannte Etwas brachte spontan aus sich

das Ur-Khi hervor; das Ur-Khi (hinwiederum) erzeugte Himmel und Erde; Himmel und Erde aber erzeugten (sodann) alles, was da sonst in der Welt ist. Daher es denn der Himmel ist, von dem es einem jeglichen vorherbestimmt ist, daß er entweder als beschränkter Mensch oder als ein Weiser, in niedriger Stellung oder in hohem Range, arm oder reich, in ein Leben voll Schmerz oder voller Lust geboren wird; alles das hängt von der Zeit und Vorsehung ab. Und eben deshalb kehrt man auch nach dem Tode zurück zu Himmel und Erde und geht wieder ein in die Leerheit (d. i. in das Nichtsein).

Worauf es die heterodoxen Lehrsysteme hauptsächlich abgesehen haben, das ist nur, eine sittliche Lebensführung des Menschen zu sichern, und nicht so sehr, dem letzten Woher seines Daseins auf den Grund zu kommen. So fehlt es zwar (bei ihnen) nicht an Erörterungen über die Dinge des Universums, aber sie beziehen sich (an den Erscheinungsformen haften bleibend) nicht auf das, was über diese hinaus liegt. Wohl sehen sie das Große Tao als den Ursprung an. Aber (es sei einmal angenommen, daß damit wirklich der letzte Urgrund richtig aufgewiesen sei) sie lassen dabei doch unerklärt, welches denn nun im einzelnen die direkte Ursache und die (diese Ursache begleitenden günstigen Umstände oder kooperierenden) Bedingungen sind, aus denen der natürliche Prozeß des Entstehens der Wesen und der rückwärtsschreitende ihrer Vernichtung (d. h. der von ihnen zu erstrebenden Zurückführung zu dem Zustande des Nichtseins), sowie Befleckung und Reinheit resultieren. Die sich einer dieser Lehren als Jünger begeben, lassen also (das eine) außer acht, daß dieselben (von den weisen Meistern) nur (als) zeitweilige (gemeint) sind, und klammern sich (fälschlich) daran, als wären sie das Ende (oder der Wahrheit Gipfel).

Ich will nun daran gehen, in Kürze (indem ich nur auf die Hauptpunkte eingehe) die Unzulänglichkeit (beider Lehren) aufzuweisen und sie zu widerlegen.

Angenommen, es wäre so, wie sie behaupten, daß alle Dinge in der Welt aus dem Großen Tao der Leerheit hervorgegangen, so wäre doch wohl eben dieses Große Tao der Ursprung von Leben und Sterben, von Weisheit und Torheit und der Grund von Glück wie von Unglück, von Not wie von Wohlstand. Von jeher und für immer wäre bei dieser Annahme also die Grundlage (für alles, was da ist und wie es ist) vorhanden. (Wäre dem aber also,) so wäre es ausgeschlossen, daß man Übel und Kriegswirren, Unglück oder Torheit beseitigte und (durch tatkräftiges edles Wirken) Wohlstand und Glück, Weisheit und das Gute förderte (und jedes sittliche Streben wäre völlig nutzlos). Was sollte dann die Belehrung eines Laotsze und Chuangtsze (die doch nur unter der Voraussetzung Sinn und Wert hat, daß es den Menschen irgendwie möglich ist, durch freies sittliches Tun ihre Lage zu bestimmen)? Und ferner, es wäre das Tao, welches (auch blutdürstige Bestien, die den Menschen Gefahr bringen, wie) Tiger und Wolf ernährt, (grausame Herrscher, wie) einen Kiĕh und Chou aus seinem Schoße gebiert, einen Yen Hoei und Yen Ben Niu (die beiden Lieblingsjünger des Konfuzius) in jungen Jahren sterben läßt und Not verhängt über (so gerechte und tugendhafte Männer wie) einen Yi und Tshi (die Hungers starben). Wie könnte es verehrungswürdig heißen (wie es doch genannt wird)?

Wenn es aber weiter heißt, alles, was in der Welt ist, trete durch Transformation spontan ins Dasein und nicht durch Ursachen und Begleitbedingungen, so müßte es also überall, auch wo weder solche Ursachen noch die (entsprechenden) Begleitbedingungen vorhanden sind, zu einem Entstehen durch Transformation kommen, also daß etwa Gestein Gras hervorbrächte, Gras den Menschen aus sich entspringen ließe, der Mensch Tiere erzeugte usw. (während doch, solange die Welt existiert, unverrückt und ausnahmslos das Gesetz feststeht, daß jedes Wesen seinen ganz bestimmten Entstehungsgrund hat

und zu seinem Insdaseintreten und Wachstum stets die gleichen entsprechenden Begleitumstände oder Anlässe erfordert). Es könnte dann ferner bei ihrem Entstehen von keinem zeitlichen Vor und Nach, von keinem Früher oder Später die Rede sein, sondern sie müßten alle mit einemmal werden (wohingegen doch die Erfahrung zeigt, daß ein jedes Ding auf Erden seine ganz bestimmte Zeit hat).

Zu einem in Bergeinsamkeit lebenden Heiligen (der sich, wie dies manche Taoisten tun, von der Welt zurückzieht, um sich um die Herstellung des wunderbaren Mittels zur Erlangung der Unsterblichkeit zu bemühen) könnte man dann (wenn alles von selbst geschieht und also alles der Natur anheimzustellen wäre) auch werden, ohne dazu des Hilfsmittels eines Lebenselixiers zu benötigen; zu dem Großen Frieden (d. h. zu der von den Konfuzianern angestrebten allgemeinen öffentlichen Ordnung und Ruhe) wären (wenn wirklich alles von selbst sich wirkte und folglich menschliche Beeinflussung ausgeschlossen wäre) keine weisen und tugendhaften Männer nötig (welche Sitten und Bräuche reformieren und sich die Politik am Herzen liegen lassen), und zur Herbeiführung von Menschlichkeit und Rechtschaffenheit könnte man füglich beides, der Unterweisung und des Lernens, entraten. Wozu brauchten dann (eigentlich) ein Laotsze und Chuangtsze, ein Chou-kung und Konfuzius ihre Lehrsysteme zu gründen und ethische Normen aufzustellen?

Und weiter, ginge es an (wie sie tun), zu sagen, alles (und folglich natürlich auch der Mensch) entspringe aus und werde gebildet von dem uranfänglichen Khi (das von den Konfuzianern und Taoisten doch als ein Unbewußtes vorgestellt wird, das selber nicht fühlt noch denkt), so stünde man (einer völlig unerklärlichen Tatsache, nämlich) einem plötzlich (unvermittelt) ins Dasein getretenen Geistesleben gegenüber. Denn ein eben (aus dem Khi) geborenes Kind ist ja doch des Denkens noch gänzlich ungewohnt. Wie denn sollte es doch

allbereits seine Neigungen und seinen Widerwillen haben, sich unartig und vielwillig zeigen können (wie dies tatsächlich an jedem Säuglinge zu beobachten ist)? Und wenn man mir darauf erwidern wollte (was sich in Konsequenz der eben angeführten Anschauung einzig erwidern läßt), es könne, sobald es geboren sei, von selbst (oder ganz natürlich) lieben, hassen usw. nach Gefallen, — nun, dann müßte es (was doch in Wirklichkeit keineswegs der Fall ist) ganz ebenso auch (mit seiner Geburt schon) von selbst auf alle fünf (konfuzianischen) Kardinaltugenden (Menschlichkeit, Rechtlichkeit, Schicklichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit) oder auf die sechs freien Künste (Gebräuche, Musik, Bogenschießen, Wagenlenken, Schreiben und Rechnen) sich verstehen nach Gefallen. Warum wartet es erst (in den Besitz dieser Fertigkeiten zu gelangen) Bedingungen und Gelegenheiten ab, (das heißt) warum hat es dies alles erst (mühsam) durch (Empfang von) Unterweisung und durch Übung sich anzueignen?

Und ferner, wenn das Leben (wie die heterodoxen Lehren wollen) plötzlich ins Dasein tritt, indem es sich aus dem Khi bildet (d. h. indem bei der Geburt gleichsam ein gewisses Quantum des Odems gerinnt und so in den menschlichen Leib gelangt) und der Tod die durch die Zerstreuung dieses Khi bewirkte (ebenso) plötzlich vor sich gehende Rückkehr (des Lebens) in das Nichtsein ist, was sollen denn dann die Geister der Abgeschiedenen eigentlich sein (von denen doch bei den alten Weisen so häufig die Rede ist)? Und gibt es außerdem Leute (wie solche in China doch schon vor der Einführung der buddhistischen Religion sowohl unter den Anhängern der Lehre des Konfuzius wie unter den Taoisten sich fanden), die auf ihr früheres Dasein (zu) schauen und sich der Erlebnisse ihrer (vor dem gegenwärtigen Dasein gelegenen) Vergangenheit (zu) erinnern (vermögen), so weiß man doch, daß das (gegenwärtige) Leben die Fortsetzung eines voraufgegangenen und nicht plötzlich durch den Empfang des

Khi in Existenz getreten ist. Und ist es erwiesen, daß die übernatürliche Weisheit des (abgeschiedenen) Geistes nicht verloren geht, so weiß man doch wohl auch (— sollte man denken —), daß mit dem Tode keineswegs das Leben alsbald zunichte wird, indem das Khi sich wieder zerstreut (wie dies die Heterodoxen behaupten). Daher (ja eben) von Opferdarbringungen, Kultakten und Gebetsanrufungen (die sich auf die abgeschiedenen Geister beziehen) in den Schriftautoritäten (häufig genug) die Rede ist. Von alters her bis heute hat es überdies (— eine weitere Tatsache gegen die Annahme, daß der Tod dem Leben des Menschen ein Ende macht —) nicht an Fällen gefehlt, daß jemand, der gestorben war, wieder lebendig wurde und von dem, was er im Reiche des Schattens (des Todes) gesehen hat, erzählte, oder daß einer (noch) nach seinem Tode auf Weib und Kind einwirkte, oder daß einer Rache (an seinen Feinden) nahm oder (seinen Wohltätern im Leben von ihnen erfahrene) Güte vergalt.

Die Heterodoxen möchten nun aber einwenden: wenn die Menschen nach ihrem Ableben zu Geistern würden, so müßten (heute) Gassen und Straßen (nachgerade) vollgestopft sein von den seit alten Zeiten Abgeschiedenen, auch müßte sie doch einmal jemand zu Gesicht bekommen haben, und wieso dergleichen doch nie vorkomme? (Sie könnten meinen, damit wunder was für ein kräftiges Argument gegen uns ins Feld zu führen.) Hiergegen aber hätte ich geltend zu machen: der Daseinszustände, in welche der Mensch nach seinem Tode geraten kann, sind (nicht weniger als) sechs; [er kann, je nach seiner bisherigen Lebensführung, als Tier oder als Preta (Geist, Gespenst) oder als Höllenwesen oder als Asura (Dämon) oder als Deva (Himmelsbewohner, Gott) oder wieder als Mensch von neuem in ein Dasein treten]. Es ist durchaus nicht an dem, daß man immer zu einem Geiste wird (— ein Glaube, den auch Konfuzius mit seinen Zeitgenossen teilte). Und die Geister (wiederum sterben ebenfalls und) werden nach

ihrem Lebensende als Menschen oder in einer anderen Gestalt wiedergeboren. Wie sollte es (so) dazu kommen, daß die abgeschiedenen Geister der von alters her Gestorbenen sich gegenseitig drängen?

Dazu ist doch das (von den Konfuzianern und Taoisten als lebengebendes Prinzip angesehene ursprüngliche) Khi, von dem Himmel und Erde gebildet sein sollen, (selbst) ohne Zweifel (nicht nur form-, sondern auch intellektlos oder) des Bewußtseins bar. Wie (denn nun in aller Welt) soll der Mensch, mit diesem bewußtseinlosen Khi begabt, auf einmal im Besitze von Bewußtsein geboren werden? In Gras und Baum ist doch dasselbe Khi auch! Warum doch haben nicht auch sie Bewußtsein?

Und weiter, wenn, wie sie (die Konfuzianer) sagen, alles und jedes, Armut wie Reichtum, Hoheit wie Niedrigkeit, Weisheit wie Dummheit, Gutes und Böses, Glück und Unglück, Widerwärtigkeiten und Wohlergehen, vom Willen des Himmels abhängt: warum (so fragt es sich) werden vom Himmel so viele zur Armut und so wenige (nur) zu Reichtum, warum so viele zu Niedrigkeit und (nur) so wenige zu Hoheit, kurz, warum so viele zum Unglück und so wenige zum Glücklichsein prädestiniert? (Müßte das nicht die Folgerung nahelegen, daß der Himmel das Schlechte mehr liebt als das Gute, da er doch, ohne besondere Hinneigung zu dem einen oder anderen, beides wenigstens einigermaßen zu gleichen Teilen verfügen müßte?) Ist es wirklich des Himmels Wille, der (einem jeglichen sein Los zuteilt und dabei) dem einen so viel und anderen so wenig zumißt, warum ist er (der doch von den Konfuzianern als absolut unparteiisch gepriesen wird) so ungleich (in seinem Handeln mit den Menschen)? Und nicht nur das, es ist oft genug der Fall, daß (es gerade) unmoralische Menschen (sind, die) eine hohe Rangstellung einnehmen, und sittenstrenge in Niedrigkeit leben (müssen); daß Menschen, aller Tugend bar, im Reichtum sitzen, während durchaus tugendhafte unter Armut seufzen;

daß es Ungerechten gut geht, während Gerechte übel daran sind; daß einer, der sich durch Menschlichkeit auszeichnet, in jungen Jahren dahingerafft wird, während einem Unmenschen ein langes Leben beschieden ist; kurz, daß solche, die sich auf dem rechten Pfade halten, zugrunde gehen, und die sich nicht auf rechtem Wege halten, (in jeder Weise) prosperieren (während man doch bei der Voraussetzung, daß es der gerechte Himmel ist, der jegliches bestimmt, in allen diesen Fällen gerade das Gegenteil erwarten müßte). Wäre wirklich alles auf den Himmel zurückzuführen, so wäre doch auch er es, der es den Ungerechten wohlergehen und der die Rechtschaffenen zugrunde gehen läßt. Wie könnte dann noch die Rede davon sein, daß er beides, Lohn und Strafe, walten läßt, segnend die Guten und wohltuend den Demütigen und (auf der anderen Seite) die Bösen mit seinem Fluche treffend und die Ausschweifenden verderbend?

Und wäre es der Wille des Himmels, dem man Kalamitäten (wie Pest, Erdbeben, Überschwemmung, Orkane usw.), Kriegswirren, Empörungen zuzuschreiben hätte, so wäre es nichts mit der Lehre der großen Weisen (des Altertums, wie z. B. des Laotsze und Konfuzius), die nicht den Himmel, sondern die Menschen rügen und ihren Tadel nicht gegen die Vorsehung, sondern gegen die Geschöpfe, die Schaden stiften, richten. Und sodann, wenn im Shi-king schlechtes Regiment geahndet, im Shu-king der Königliche Weg (d. i. die vollkommene Regierungsweise der alten chinesischen Musterkaiser) gepriesen wird, wenn (im Li-ki) von (den Vorschriften) der Etikette gesagt wird, daß durch sie Regierenden wie Regierten Ruhe gesichert werde, und im Yokki von der Musik, daß sie vermögend sei, die Sitten und Bräuche (des Volkes) zum Besseren zu wandeln, so verträgt sich das alles schlecht mit der (pflichtmäßigen) Beugung unter den höchsten Willen und dem Gehorsam gegenüber der Anordnung der Schöpfermacht (da doch bei der Voraussetzung der Heterodoxen alles Seiende als der Ausdruck des himmlischen Willens anzusehen wäre und darum

jede Mahnung an die Menschen, an den Zuständen, wie sie sind, etwas zu ändern, als Aufforderung zu einem vermessenen Sichauflehnen gegen diesen höchsten Willen erscheinen müßte). (Die heterodoxen Gelehrten geraten also, indem sie die Ordnung des Himmels als die determinierende Ursache alles Seienden ansehen, nicht nur in Widerspruch mit der buddhistischen Karma-Lehre, sondern auch mit ihren eigenen höchsten Schriftautoritäten: mit dem Buch der Urkunden, dem Buch der Lieder, dem Buch der Riten, dem [nicht erhaltenen] Buche der Musik, die alle an die sittliche Freiheit des Menschen glauben.)

Hiernach begreift man wohl, daß diejenigen, welche sich dem Studium dieser (taoistischen und konfuzianischen) Lehren hingeben, den (wahren) Ursprung des Menschen noch nicht finden können.

Kapitel II

Widerlegung der einseitigen und oberflächlichen Lehren

Im Buddhismus (zu dem wir nun übergehen wollen) sind, um dies (gleich) in Kürze anzugeben, fünf Stufen (zu unterscheiden), indem derselbe von seichten Lehren (ausgeht und) zu immer tiefer werdenden fortschreitet:

1. Die Menschen- und Devawelt-Lehre (d. i. die Unterweisung, wie man sich die Erlangung einer Wiedergeburt entweder wieder als Mensch auf Erden oder als Gott in einer Himmelswelt sichert).
2. Die Hînayâna-Lehre (d. i. die Doktrin des sog. Kleinen Fahrzeugs).
3. Die mahâyânistische Dharma-Lakshana-Lehre (d. i. die bereits dem Buddhismus des sog. Großen Fahrzeugs zugehörige Doktrin von den im menschlichen Geiste sich manifestierenden Phänomenen).
4. Die mahâyânistische Lehre, welche die Realität der (in der Welt des Inneren sich manifestierenden) Erscheinungsformen negiert.

5. Die Ekayâna-Lehre (oder die Doktrin des sog. Einigen Fahrzeugs), welche das wahre Sein (oder die Substanz der Dinge) offenbar macht.

1 Die Menschen- und Devawelt-Lehre

Zum ersten (also) stellte der Buddha (Shakya) provisorisch für die Anfänger (die Lehre über) das Karma und seine Vergeltung in den drei Welten (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) und (von der) Ursache und Wirkung der guten und der bösen Taten auf. Begeht nämlich ein Mensch die zehn Sünden (Mord, Diebstahl, Unzucht, Lüge, Spott, Verleumdung, Doppelzüngigkeit, Neid, Zorn, Verblendung) in ihrer obersten Klasse (d. h. in ihrer schwersten Form), so fällt er nach seinem Tode (um daselbst ein neues Dasein anzutreten) in die Hölle; begeht er sie in ihrer mittleren Klasse (d. h. in leichterer Form), so wird er zum Preta (oder hungernden Geist); begeht er sie in ihrer untersten Klasse (oder in der leichtesten Form), so wird er zum Tier. Deshalb ließ der Buddha (fürs erste) zeitweilig die den fünf Moralvorschriften (d. h. den fünf chinesischen Kardinaltugenden) analogen fünf Gebote (nämlich: Nicht töten, Nicht stehlen, Nicht Unzucht treiben, Nicht die Unwahrheit reden, Keine berauschenden Getränke genießen) beobachten, damit man von den drei (untermenschlichen) Wegen (oder Daseinsweisen) loskomme und als Mensch (wieder-) geboren werde. Läßt man sich aber (darüber hinaus) die Übung der (den zehn Sünden des Körpers, des Mundes und der Gedanken entgegengesetzten) zehn Tugenden in ihrer oberen Klasse angelegen sein und gibt (dazu noch) Almosen, hält die Moralgebote usw., so wird man in die Himmelssphären, die sechs, welche (noch) zu der Welt der Begierde gehören, (als Deva, d. i. göttliches Wesen) geboren. Und übt man die vier Dhyâna (d. i. die verschiedenen Stufen von Kontemplation) und die acht Samadhi (d. i. die verschiedenen Stufen von Geistesversenkung), so wird man in die (sublimeren) Himmelsregionen der (begierde-

freien, aber doch noch körperlichen) Welt der Form und in den (noch höheren) Himmel des Formfreien (d. h. der Welt, wo auch alle Körperlichkeit aufgehört hat) geboren. Daher der Name 'Menschen- und Devawelt-Lehre' als Bezeichnung für diese Verkündigung. Der Entstehungsgrund des Körpers ist nach ihr das Karma.

Gegen diese Lehre (die, ob sie schon mit ihrer Theorie von der Vergeltung des Tuns der drei Welten der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft einen Fortschritt über die Ansichten der Taoisten und Konfuzianer hinaus bezeichnet, doch noch keineswegs als genügende Antwort gelten kann) habe ich folgendes zu sagen:

Wenn man tatsächlich die Objektivationen in den fünf Wegen (Gâti) als Wirkung des Karma empfängt, das man sich geschaffen hat, bleibt es nicht zweifelhaft, wer (es eigentlich ist, der) das Karma schafft und wer (es ist, der) die Vergeltung dafür empfängt? Wären es diese (unsere) Augen, Ohren, Hände und Füße, die das Karma zu schaffen vermögend sind (und also als das eigentliche Subjekt des Tuns anzusehen wären), wie denn, da einem eben erst Gestorbenen zunächst doch Augen, Ohren, Hände und Füße genau so, wie sie waren, verbleiben (und, abgesehen von dem Fehlen des Atems, nichts an ihm anders als an dem Lebenden ist), sollten sie dann nicht (auch am Toten noch) die Funktionen des Sehens, Hörens usw. ausführen (während sie in Wirklichkeit doch beim Verstorbenen nichts von alledem mehr tun)? Will man (aber) sagen, (nicht Augen, Ohren, Hände und Füße seien es, die das Gute wie das Böse vollbringen, sondern) der Geist schaffe das Karma, was ist (denn eigentlich) der Geist? Soll das Herz (von Fleisch, d. h. unser Gehirn) damit gemeint sein, nun — dieses Herz ist etwas Stoffliches, das innerhalb des Körpers hängt. Wie kann ein solches (— innerhalb des Körpers an ganz bestimmter Stelle fest loziert —) so flugs in Augen und Ohren kommen (wenn diesen sich irgendein Seh- oder

Hörobjekt, Farbe oder Töne präsentieren) und mit Bezug auf die Dinge der äußeren Welt Rechtes und Unrechtes voneinander kennen? Denn wie, wenn es Rechtes und Unrechtes nicht voneinander kennte, wollte es das eine annehmen und das andere von sich weisen (d. h. eine Auswahl treffen, wie dies der Mensch doch tatsächlich immer tut)? Und außerdem, das Herz sowohl wie Augen, Ohren, Hände und Füße sind als stoffliche Dinge voneinander (räumlich) gesondert (oder isoliert). Wie soll es möglich sein, daß das innen befindliche (Herz) mit den äußeren (Organen) in freien Kontakt kommt, also daß sie kooperierend ein Karma oder irgendwelche indirekten Ursachen des Körpers sollten produzieren können? Wollte man sagen, es seien (freilich nicht Augen, Ohren, Hände, Füße usw. noch auch das Herz und ebensowenig das Zusammenwirken beider, sondern) nur Freude oder Zorn, Liebe oder Haß, die Körper und Mund in Bewegung bringen und sie in den Stand setzen, ein Karma hervorzubringen, was ist es denn dann, was sich (in diesen Affekten) als ein Karmasetzendes dominierend auswirkt, da doch Affekte, wie Freude, Zorn usw. sich plötzlich erheben, um sich alsbald wieder zu legen (je nachdem eben die äußeren Umstände zu dem einen oder anderen Anlaß geben), und selbst keine Wesenhaftigkeit haben?

Wollte man sagen, so ins einzelne dürfe man nicht (nach dem eigentlichen Subjekt des Handelns) forschen, denn (man müsse sich bescheiden, zu sagen,) unser gesamter Körper und Geist wirkten zusammen zur Schaffung des Karma, wer (die Frage erhebt sich dann, wer) ist es doch, der die Vergeltung, dieselbe bestehe nun im Erleiden von Pein oder im Genießen von Freude (für die von unserem gegenwärtigen Körper und Geist getanen Werke), empfängt, nachdem dieser unser Körper gestorben (und mit ihm dann natürlich auch der Geist, da beide ja gemeinsam wirkten, zunichte geworden) ist? (Ist alsdann doch weder Geist noch Körper mehr vorhanden!) Wollte man sagen, nach dem Tode existiere von neuem ein

anderer Körper, so beginge also der Körper und Geist des gegenwärtigen Lebens Sünden oder befleißigte sich der Tugendübung und ließe einen anderen künftigen Körper und Geist Qual dafür leiden oder Glück ernten. Das liefe dann darauf hinaus, daß diejenigen, welche sich der Tugendübung widmen, sich in gedrückter Lage befänden, während diejenigen, welche vor der Begehung von Sünden nicht zurückscheuen, aufs feinste heraus wären. Warum erweist sich die göttliche Vernunft (in ihrem sittlichen) Walten so ungerecht?

Wir begreifen deshalb, daß diejenigen, welche diese Lehre allein lernen, obwohl sie (richtig) an karmatische Ursachen glauben, doch (auch) nicht ganz verstehen, von wannen der Körper (d. i. der Mensch) seinen Ursprung hat.

2 Die Hînayâna-Lehre

Nach dieser Lehre sind der materielle (konkrete) Körper sowohl wie der denkende Geist (die beide zusammen das ausmachen, was man ein Individuum nennt) seit unvordenklichen Zeiten (wörtlich: von der anfangslosen Ewigkeit her) kraft (gewisser) Ursachen und Begleitbedingungen (oder direkter und indirekter Ursachen, ohne deren Zusammenwirken überhaupt nichts auch nur zeitweilig in Erscheinung treten könnte) in jedem Augenblicke in einem steten Prozesse des Entstehens und Vergehens begriffen und existieren so fortdauernd ohne Ende, dem Wasser eines Baches gleich, das unausgesetzt dahinrinnt (während der Bach doch in jedem nächsten Augenblicke immer ein anderer als im voraufgegangenen ist) oder der Lichtflamme gleich, die beständig brennt (und doch in jedem Augenblicke eine andere ist). Körper und Geist nun (— sagt die Hînayâna-Lehre —) vereinigen sich temporär, und das ist es, was (dann) den (trügerischen) Schein eines einigen und beharrlichen Wesens entstehen läßt. Die gemeinen unwissenden Menschen (aber) verstehen das nicht und haften daran, als wäre es ein Ego (Âtman).

Indem sie (nun törichterweise) dieses (rein illusorische) Ich (dessen irrige Annahme dann weiter zu der irrigen Setzung einer von diesem Selbst verschiedenen Vielheit anderer Wesen und Dinge verführt, ungebührlich) werten, lassen sie die (sogenannten) drei Gifte Sinnenlust (d. h. Begierde nach Besitz, Ehrgeiz, Ruhmsucht usw.), Haß (oder Zorn, d. i. Widerwillen gegen alles dem Menschen Unangenehme) und (als Folge dieser beiden die Vernunft umnebelnden Affekte) Verblendung (oder Torheit) aufschießen. Diese drei (das allen Menschen von Natur innewohnende Buddhawesen ertötenden) Gifte (die als Hauptrepräsentanten der vom Buddhismus angenommenen 84000 Weisheit und Tugendhaftigkeit verderbenden Sünden gelten) erregen ihnen die Gedanken und setzen ihren Körper und Mund in Aktion, so daß diese (drei Organe alles Wirkens) alle möglichen Arten Karma (— die zehn Sünden sowohl wie die zehn Tugenden —) hervorbringen. Ist das Karma (aber) einmal vollendet, so gibt es kein Entweichen vor der Vergeltung: man erntet (als „echte Vergeltung“, je nach der Beschaffenheit des Karma) eine (mehr oder weniger) leid- oder freudvolle Verkörperung in einer der fünf oder sechs (möglichen) Existenzweisen und (als „Nebenvergeltung“) einen höheren oder niedrigeren Platz in einer der drei Welten (d. h. der Regionen, die noch zu der Sphäre der Begierden gehören, oder der höheren, wo die Begierden erloschen sind, wenn auch noch die Schranken der Körperlichkeit vorhanden sind, oder der noch höheren, der Himmel der Unkörperlichkeit). An den Körper, welchen man (als die Wirkung des Wirkens im vergangenen Dasein) empfangen hat, hängt man sich wieder, indem man ihn (fälschlich) als ein Ich würdigt, und ruft dadurch wieder Begierde usw. hervor. Dem Karma (d. h. dem guten oder nichtguten Tun, zu dem sich infolgedessen abermals Gedanken, Worte und Werke verleiten lassen) bleibt wiederum die Vergeltung nicht aus, ein Körper nämlich, der geboren wird, altert, hinsiecht und in den Tod sinkt. Man stirbt und

wird von neuem geboren. (Und nicht anders ist es mit den „Nebenfolgen“), auch die Welten sind in einem (unaufhörlichen) Prozesse von Werden, (zeitweiligem) Bestehen und (dann wieder) Vergehen; sie werden zunichte und werden nach ihrem Nichtsein von neuem gestaltet. Kalpa um Kalpa, Leben um Leben geht die Transmigration fort ohne Anfang und ohne Ende, so etwa wie das in steter Drehung gehaltene Rad eines Ziehbrunnens (wo immer ein Eimer voll Wasser aus der Tiefe aufsteigt, wenn der andere leer hinuntergeht). Und alles das (warum? Nur) darum, weil man nicht begreift, daß dieser (unser Körper) das Selbst nicht ist (wofür man ihn fälschlich ansieht). Er ist kein Selbst. Darum nicht, weil, was dem Körper seine Gestalt gibt, indem es ihn entstehen läßt, nichts ist als die Vereinigung von Materie und Geist. Die Materie nun aber, wenn man sie (genau) erforscht und analysiert, erweist sich als aus vier Grundstoffen, Erde, Wasser, Feuer und Wind, bestehend. Und auch der Geist ist eine Zusammensetzung von vier (verschiedenen) Skandhas (d. i. [psychischen] Elementengruppen oder Aggregaten): Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen.

Ist das alles richtig, so erhält man (nicht weniger als) acht Ego. Ja, mehr noch: in dem (einen) Erdelemente (wieder) gibt es eine Vielheit, nämlich (ganze) dreihundertsechzig Knochen, deren jeder einzelne verschieden von den anderen ist (so daß man gar auf dreihundertsechzig Ego käme). (Da sind) voneinander verschieden (am äußeren Körper:) Haut, Haare, Muskeln, Fleisch; (im Inneren des Körpers die Eingeweide) Leber, Herz, Milz, Nieren (und von keinem einzelnen dieser Dinge kann man sagen: das ist das Selbst). (Ebenso aber verhält es sich mit dem geistigen Wesen des Menschen.) Da sind die geistigen Funktionen, auch sie verschiedenster Art. Sehen ist etwas anderes als Hören, Freude etwas anderes als Zorn. Kurz, wenn man so eins nach dem anderen aufzählen wollte, man käme auf achtzigtausend unreine

Leidenschaften und Gefühle (die den reinen Spiegel unseres ursprünglichen Wesens trüben, und folglich auf ganze achtzigtausend Ego). Wer kann bei solcher Vielheit der Dinge sagen, welches von ihnen nun wirklich als das Ego zu gelten hat? Sind sie es alle, so muß es hundert und tausend Ich geben. So wimmelte es also in Einem Körper nur so von Meistern (d. i. Seelendominanten, die denn doch nicht umhin könnten, in Kollision miteinander zu geraten). Getrennt von allen diesen Dingen (d. h. unabhängig von der Vielheit der das Dasein der lebenden Wesen ausmachenden Faktoren) aber gibt es kein anderes (für sich existierendes) Ding (das sich etwa als Ego [Âtman] betrachten ließe). So kann man nach einem Ich forschen (soviel man will), alles Suchen ist vergebens.

Nach alledem kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß der Körper (des Menschen) nichts anderes ist als eine aus zahlreichen Bedingungsfaktoren entstandene zeitweilige Zusammensetzung (die nur das Ansehen hat, als wäre sie eine feste Gestalt, etwas Wirkliches, Wesenhaftes). Im Grunde gibt es (gar) kein „Ich“ (und keine von diesem Ich verschiedenen „anderen“). Für wen sollte man dann gierig sein oder sich erzürnen, für wen Totschlag oder Diebstahl begehen, Mildtätigkeit üben oder die Gebote halten?

So gelangt man endlich dahin, daß man das Herz weder an (irgendwelche) Tugendwerke noch an die sittlichen Verfehlungen (die uns in die eine oder andere) der drei Welten (ziehen) dahingibt, (sondern von der Welt ganz loszukommen strebt) und einzig auf die Weisheit sich stützt, die über die Nichtigkeit eines (als Dominante im Menschen gedachten) Ich meditiert. Hierdurch (d. h. durch die Übung dieser Weisheit) vernichtet man (in sich) die Begierden usw. (usw. = Haß und Verblendung, die anderen zwei von den sog. drei Giften), setzt jeglicher Art von Karma (das ja doch nur aus den Begierden und der geistigen Verblendung entsteht) ein Ende (indem man weder Körper noch Zunge noch Herz mehr zu irgendwelcher

Aktion verführen läßt) und erfaßt endlich die Wahrheit von der Nichtexistenz des Ich. Kurz, man erlangt die Frucht des Arhat(zustandes), dem der (aus den vier Elementen zeitweilig zusammengesetzte) Körper (durch ein Feuer, das sich innerhalb desselben übernatürlicherweise entzündet) zu Asche verzehrt und das Bewußtsein (d. h. das aus der Vereinigung der vier Skandhas Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen resultierende geistige Wesen des Menschen) erloschen und eben damit alles Leiden abgenommen ist.

Nach der Lehre dieser Schule (des Buddhismus) sind also die zwei (Arten) Dharma, Materie und Geist, mit (den aus beiden hervorgehenden) Begierde, Zorn und Wahn als Ursprung des Menschen sowohl wie der Welt, in der wir leben, anzusehen, und gibt es weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ein Besonderes außer ihnen, das als der Anfang (oder die Entstehungsursache des Kreislaufs von Leben und Sterben) genommen werden könnte.

Nun zur Kritik (dieser Hînayâna-Lehre)!

Was so Leben um Leben und durch die (tausend und aber tausend) Welten (und Weltperioden) die (wirkende) Entstehungsursache des Körpers abzugeben vermögend sein soll, das muß doch wohl an sich selbst ein Unaufhörliches sein. Nun hören aber (gleich) die fünf Sinne auf, ihre Funktionen (des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens) auszuüben, wenn es ihnen an den Vorbedingungen (die sie zum Wirken stimulieren, nämlich an den Sinneswerkzeugen Auge, Ohr, Nase, Zunge, Körper und an den ihnen entsprechenden äußeren Objekten Form, Schall, Geruch, Geschmack und Tastbarem) fehlt, (so daß also bei ihnen von Unaufhörlichkeit keine Rede sein kann). Auch das Bewußtsein (mano-vijñâna) (die einzige der von den Hînayânisten angenommenen sechs Sinnestätigkeiten, die allein unablässig rege zu sein scheint) ist zuweilen (so z. B. im tiefen, traumlosen Schlafe oder wenn

jemand starr vor Erstaunen oder in Ohnmacht gesunken ist oder auch im Zustande tiefer Versenkung sich befindet, wo überhaupt alle sechs Bewußtseine latent sind) nicht aktiv (womit also wiederum eine Abbrechung des Wirkens gegeben ist, die dem aufgestellten Kanon nicht entspricht). Und (ferner) in den Himmeln der Sphäre der Unkörperlichkeit (in denen wir Menschen doch in der langen Reihe unserer Existenzen, wie anzunehmen ist, auch einmal oder öfter schon geboren worden sind oder in Zukunft noch einmal eine Objektivierung erleben mögen) ist keines der vier (materiellen) Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Luft, die wir jetzt zu unserem Körper vereint tragen) vorhanden (sondern nur das aus den vier Skandhas bestehende Geistwesen). (Woraus also wieder hervorgeht, daß die Körperlichkeit so wenig wie die geistige Seite der lebenden Wesen ein Unaufhörliches ist.) Wie ist es möglich gewesen, daß man diesen Körper behauptet hat, also daß er durch alle aufeinander folgenden Welten hindurch (während der hinter uns liegenden Transmigrationen) niemals zunichte wurde?

So ist uns denn klar, daß auch diejenigen, welche sich einzig dieser Lehre ergeben, nicht imstande sind, den Ursprung des Menschenkörpers zu ergründen.

3 Die mahâyânistische Dharma-lakshana-Lehre

Sie lehrt, daß von der anfangslosen Ewigkeit her alle empfindenden Wesen von Natur mit acht verschiedenen (Arten von) Bewußtsein (vijñâna) begabt seien, und daß das achte Bewußtsein, das (sogenannte) Âlaya-vijñâna (d. h. das Scheunen- oder Aufbewahrungsbewußtsein, so genannt, weil in ihm alle anderen sieben Arten Bewußtsein und damit die Samen aller existierenden Dinge befaßt und aufbewahrt sind) die Wurzel und Grundlage aller Dinge sei. In einem Nu setzt es (— man kann nicht eigentlich sagen: aus sich heraus, sondern als modi seiner selbst —) durch (Selbst-) Transformierung die Samen (oder

Keime) unseres materiellen Körpers (mit den sechs Sinneswurzeln Augen, Ohren, Nase usw.) und der Umwelt (d. i. der Berge, Ströme, Bäume usw.) und läßt (ferner), indem es sich wandelt, die sieben anderen (Arten von) Bewußtsein (vijñâna) entstehen. Jedes der letzteren wieder läßt (ebenfalls) durch (Selbst-)Transformierung die (ihm) entsprechenden äußeren Objekte (auf die es wirkt, nämlich das Sehbewußtsein die Farbe oder die Gestalten, das Hörbewußtsein die Töne usw.) erscheinen, so daß also die äußeren Objekte in Wirklichkeit gar nicht existieren (vielmehr die ganze Welt des Seienden nur ein Bewußtseinsimmanentes ist).

Wie aber nun geht diese Transformation (oder Selbstmodifikation des Âlaya-vijñâna) vor sich? Solcherweise: infolge der uns inhärierenden Gewohnheit, uns (fälschlich sozusagen) in ein Ich und (äußere, erkenn- oder wahrnehmbare) Dinge (dharma) zu unterscheiden (und also zwei Arten von Sein zu setzen, deren eines so unreal ist wie das andere), erleidet das Âlaya-vijñâna durch ihr Einwirken, indem die (verschiedenen Arten) Bewußtsein entstehen (d. h. wenn die Geistesoperationen zuerst sich regen, indem wir anfangen zu sehen, zu hören usw.), eine Veränderung, und es gewinnt (dann) den (falschen) Anschein, als wäre da (wirklich) ein Ich und (objektive, äußere) Dinge (dharma). Der Grund dafür, daß das Ich und die Dinge (vor uns) mit (einer) Realität bekleidet werden (die sie in Wirklichkeit nicht haben), liegt (einfach) darin, daß das sechste und siebente Bewußtsein von der Unwissenheit (avidya) umschleiert sind. Es ist wie bei einem Augenkranken oder bei einem Träumenden. Infolge seiner Krankheit oder seines Träumens nehmen ihm seine Phantasien die verschiedenen Formen von äußeren Objekten an, die er in seinen Träumen fälschlich für real existierend nimmt. Wenn er aus dem Traume erwacht, so erkennt er alsbald, daß es nichts als Traumbilder waren (was er gesehen hat). Nicht anders ist's mit unserem Körper. (Auch) er ist nichts anderes als ein Gebilde (wörtlich: eine Veränderung, d. i.

eine scheinbare Emanation) des achten Bewußtseins (vijñâna). Infolge des irrigen Denkens bildet man sich ein, das Ich und die bunte Außenwelt existierten wirklich. So geschieht es dann, daß man, verstrickt in falsche Vorstellungen, sich ein Karma schafft (indem man sich zum Handeln verleiten läßt) und das Geborenwerden und Sterben (oder die Transmigrationen) nehmen infolgedes in alle Ewigkeit kein Ende. Es gilt nur, diese (idealistische) Theorie zu erfassen, und man versteht ohne weiteres, daß unser Körper (dessen Elementen die Hînayâna-Lehre fälschlich wirkliches Dasein zuschreibt) nichts als eine Transformation (ein Gedankengebilde) des allein existenten (achten) Bewußtseins und daß also Âlaya-vijñâna sein Ursprung ist.

4 Die mahâyânistische Lehre, welche die Realität der (in der Welt des Inneren sich manifestierenden) Erscheinungsformen negiert

Sie tut dar, daß es nichts ist mit der im vorhergehenden dargestellten Mahâyâna-Lehre, insofern diese noch den Glauben an die (in der Welt des Inneren, d. i. im menschlichen Geiste, sich manifestierenden) Dharma-Erscheinungsformen festhält, und offenbart (auch bereits, wenigstens) beiläufig, indem sie die Wahrheit von der Nichtrealität der Dinge (dharma) erklärt, die Existenz einer wirklichen Substanz, von welcher nachher (eingehender) zu handeln sein wird.

Jene (Lehre) nun als unzulänglich zu erweisen, könnte sie (d. h. die in diesem Abschnitt dargelegte Doktrin) (deren Anhängern) fürs erste einmal die Frage stellen, wie denn, wenn die äußeren Objekte, die nach ihnen eine bloße Transformation des achten vijñâna sein sollen, nichts Reales (sondern nur eine Illusion) sind, (wie denn dann) das vijñâna, welches sich transformiert, seinerseits selbst etwas Reales sein könne. Will man (nämlich) sagen, nur das eine (nämlich das Bewußtsein oder der Geist [vijñâna]) habe wirkliche Existenz, während das andere (die Welt der dharma) kein Dasein habe, so muß

(um die Sache durch ein Gleichnis deutlich zu machen, welches ganz auf die hier bemängelte Lehre paßt) das Traumdenken (welches dem Schlafenden eine Welt von Erscheinungen vorspiegelt) von dem (im Traume) Geschauten verschieden sein. Sind sie verschieden voneinander, so ist der Traum nicht identisch mit den (geschauten) Objekten, und die (im Traume geschauten) Objekte sind nicht identisch mit dem Traume (sondern beide müssen ihre gesonderte Existenz haben). Es müßten dann nach dem Aufwachen, wenn der Traum vorüber ist, doch die (im Traume gesehenen) Objekte verbleiben. — Und wiederum, sind die Objekte (die im Traumzustande geschaut werden) nicht identisch mit dem Traum (d. h. sind sie nicht bloße Täuschung), so müssen sie etwas wirklich Existierendes sein. Ist der Traum nicht identisch mit den (im Traume geschauten) Objekten, wie soll er (dazu kommen, diese oder jene bestimmte) Gestalt an(zu)nehmen? So erkennt man denn: hat es gleich den (trügerischen) Anschein, als lasse sich, wenn wir träumen, das träumende Denken von dem Geträumten wie Subjekt des Schauens vom Objekt des Schauens unterscheiden, vernünftig betrachtet, sind alle beide gleichermaßen (— nicht nur, wie die hier widerlegte Theorie will, die objektive Dharma-Welt —) bloße Illusionen, und es gibt überhaupt nichts, das in Wirklichkeit existierte. Es ist ebenso mit den (sieben) anderen vijñânas (Augen-, Ohren-, Nasen-, Zungen-, Körper-, Willensbewußtsein und dem sog. Klishta-mano-vijñâna), da sie alle nur zeitweilig in Gemäßheit (und Folge) der verschiedenen Ursachen existieren (d. h. in Operation treten) und keine selbständige Wesenhaftigkeit besitzen.

So heißt es (auch) im Madhyamaka-s'âstra: „Es gibt kein Dharma (= Ding, es sei nun geistiger oder stofflicher Natur), das ohne eine (direkte) Ursache und (begleitende) Bedingungen entstanden wäre. Unter allen Dingen in der Welt ist daher nicht eines, das nicht „leer“ (d. h. unreal, nichtig) wäre.“ Und ebenda wird weiter gesagt: „Dinge, welche durch Ur-

sachen und Bedingungen entstehen, erkläre ich (hiermit), sind an sich selbst leer (oder unwirklich, ohne festen Wesenskern)." Im (Mahâyâna-) S'raddhotpâda-s'âstra ferner heißt es (einmal): „Die Dinge der Welt samt und sonders (die subjektiven Phänomene ebensowohl wie die objektiven) nehmen einzig infolge der falschen Vorstellungen (der acht Arten vijñâna) ihre verschiedenen Formen an. Beseitigt die (irrenden und irreführenden) Gedanken oder Vorstellungen, und die Formen aller Dinge der Außenwelt lösen sich in Nichts auf (d. h. es gibt dann überhaupt nichts mehr, das wirklich existierte, weder Gut noch Böse, weder Liebe noch Haß noch irgendein Ding). (So lehrten aber nicht nur spätere Autoritäten der buddhistischen Kirche wie die hier zitierten Nâgârjuna und As'vaghosha, sondern schon der Buddha Shakya selbst.) In einem Sutra (nämlich in dem von dem berühmten Priester Hiuen Thsang im Jahre 648 n. Chr. ins Chinesische übersetzten Vadjra-tchtchhedikâ-pradjñâ-pâramitâ-sûtra) ist gesagt: „Was da immer Form hat, das ist nichtig und illusorisch. Die aller Formen bar und ledig sind, die heißen Buddhas."

Hiermit ist uns denn klar, daß beide, der Geist sowohl wie die äußeren Objekte, leer (d. i. unreal) sind. Und eben dies ist die Wahrheit des Mahâyâna. Und spürt man nun ihr gemäß dem Ursprung des Körpers nach, so findet sich: derselbe ist im Grunde nicht seiend (oder „Leerheit"), und eben das Nichtsein (oder die „Leerheit") ist sein Ursprung.

Nun aber wollen wir auch diese Lehre wieder der Kritik unterziehen, indem wir sagen: Wenn der Geist sowohl wie die äußeren Objekte (also alles und jedes gleicherweise Leerheit oder) Nichtsein ist, wer ist es (dann doch), der um dies ihr Nichtsein weiß (d. h. wer ist das diese erkennende Subjekt)? — Und wenn es überhaupt nichts Wesenhaftes (wirklich Seiendes) gibt (in der ganzen Welt), was ist es (dann doch), das alle die trügerischen und nichtrealen Dinge in Erscheinung treten

läßt? Zudem ist doch unter all den trügerischen und unrealen Dingen in dieser Welt, die wir (mit jedem Blicke auf diese) gewahr werden, keines, das je entstünde, ohne daß ihm etwas Reales zugrunde läge. (Drei Beispiele mögen das illustrieren.) Wenn es kein Wasser mit der immerbleibenden Eigenschaft der Feuchtigkeit gäbe, wie könnten trügerische zeitweilige Wellen in Erscheinung treten? (Oder) wenn nicht ein Spiegel von unveränderlicher Klarheit und Reinheit vorhanden wäre, wie sollte es zu den (verschiedenen) vorübergehenden wesenlosen Spiegelbildern (in ihm) kommen können? Und ist es, wie gesagt wurde, auch richtig, daß das Traumdenken und die geträumten Dinge, wovon oben die Rede war, gleicherweise täuschend und unreal sind, so wird doch notwendig eben dieser täuschende und unreale Traum (immer nur) von einem (wirklichen) Schlafenden geträumt. Sollen nun der Geist sowohl wie die äußeren Objekte pure Nichtse sein, ist es dann nicht dunkel, von wannen die trügerischen Erscheinungen kommen?

So erkennen wir denn, daß diese Lehre nur mit dem falschen Haften (d. h. dem Wahnglauben an die wirkliche Existenz des Bewußtseins als des Wesenskerns oder der Wurzel der objektiven Dingewelt) aufräumt, aber ebenfalls noch nicht deutlich die wahre (allen den trügerischen Erscheinungen zugrunde liegende) Geistsubstanz erschließt. Daher wird im Mahâbherî-hâraka-parivarta-sûtra gesagt, alle die Sutras, welche von der Nichtrealität der Dinge handeln, seien noch unvollkommene Theorien. Im Mahâpradjñâ-pâramitâ-sûtra-s'âstra wird gesagt: „Die Lehre von dem Nichtsein (oder der „Leerheit“) ist (nur erst) das Eingangstor des Mahâyâna.“

Überblickt man die vier aufgeführten Lehren, indem man die eine mit der anderen vergleicht, so ist immer die vorhergehende oberflächlicher und jede nachfolgende tiefgründiger. Studiert man sie nun eine Zeitlang und gelangt man darüber für sich selbst zu der Einsicht, daß sie unvollkommen sind, so

nennt man sie seichte (Lehren). Hängt sich (dagegen) der sie Studierende (törichterweise) an sie, indem er sie (ihre Unzulänglichkeit nicht erkennend) als vollkommen nimmt, so werden sie einseitige genannt. Nur vom Standpunkte der Lernbeflissenen (welche nicht alle die gleichen Fähigkeiten besitzen) also sagt man, die Lehren seien einseitig oder seicht (während in Wirklichkeit die Lehre immer eine und dieselbe ist).

Kapitel III

Direkte Erschließung des wahren Ursprungs

5 Die Ekayâna-Lehre, welche das wahre Sein (oder die Substanz der Dinge) offenbar macht

Sie lehrt: Alle empfindenden (d. i. alle lebenden) Wesen besitzen (als ihren eigentlichen Wesenskern) die wahre Geistsubstanz ursprünglicher Erleuchtung (— einer Erleuchtung, die man, eben weil sie von Geburt an die Geistnatur aller Lebewesen ausmacht, nicht erst durch Studium oder anstrengendes Üben zu gewinnen braucht). Von der anfangslosen Ewigkeit her ist sie allezeit unvergänglich dieselbe (d. h. sie bleibet, die sie ist), lauter und rein (d. i. frei von Beschmutzung oder Befleckung, die mit dem Kreislauf von Leben und Sterben, mit der Veränderlichkeit beginnt), licht und hell und nimmer verfinstert (d. h. in ungetrübter Klarheit wie etwa ein blanker Spiegel, der treu widerspiegelt, was vor ihn hintritt) und (doch — hierin verschieden von dem starren, toten Spiegel —) immer wachen Bewußtseins und (in jedem Augenblicke unmittelbar, ohne daß es dazu erst des Reflektierens bedürfte, um alles und jedes) wissend (während sie dabei doch erhaben ist über Affekte, wie Freude, Zorn, Liebe usw.). Man nennt sie auch die Buddhanatur; auch Tathâgata-garbha wird sie genannt.

Von ewigen Zeiten her aber wird sie durch das wahnhafte Denken (von uns Menschen, die wir als seiend ansehen, was

gar kein Dasein hat, und anderseits nicht sehen, was wirklich ist, wie von verdunkelnden Wolken gleichsam) zugedeckt, so daß man sich des einem innewohnenden wahren Wesens nicht bewußt ist (und gar nicht ahnt, daß man im Grunde selber Buddha ist). Indem man Erkenntnis nur von seinem gemeinen Wesen hat, verfällt man dem falschen Haften (an dem vermeintlichen Ego und den Dingen), infolgedessen man sich (Handlungen aller Art begehend) ein Karma schafft und (diesem gemäß) das Leid (des Kreislaufes) des Lebens und Sterbens zuzieht.

Darob sich erbarmend, lehrte der Große Erleuchtete die gänzliche Leerheit (oder Nichtrealität) aller Dinge (um diese falschen Gedanken zu brechen) und zeigte dann weiter klärlich, daß die wahre Geistsubstanz wunderbarer Erleuchtung (die das eigentliche Wesen der Menschen ausmacht) rein und mit allen Buddhas Eines Wesens ist. Darum heißt es im Avatamsaka-sûtra: „Es gibt kein lebendes Wesen, das nicht, ein Kind (d. i. ein Jünger oder Schüler) des Buddha, die Tathâgata-Weisheit (d. i. die wahre Geistsubstanz ursprünglicher Erleuchtung) besäße. Nur daß man durch das wahnhafte Denken und durch das falsche Haften daran verhindert wird, dies auch zu erkennen. Ist man aber (erst einmal) frei von (diesem) Wahndenken, so tritt alsbald herfür die Universale Weisheit (d. i. die von Ewigkeit her vorhandene, das eigentliche Wesen des Alls ausmachende Buddhaweisheit oder die Erleuchtung a priori), die Natürliche (durch Lernen und Praxis zu erlangende) Weisheit (oder die Erleuchtung a posteriori, wie sie z. B. dem historischen Buddha Shakya als Frucht seiner Meditation zuteil wurde) und die (in der Identität dieser beiden bestehende) Unbegrenzte (vollkommene) Weisheit.“ Alsdann wird (im nämlichen Sutra) ein Gleichnis gebraucht von einem einzelnen Atome (wörtlich: von einem einzelnen feinsten Stäubchen), das mächtige Bände eines Sutra enthalte, dessen Dimensionen denen eines Groß-chiliokosmos gleichkommen. Das Atom (nämlich) wird (da)

mit einem empfindenden Wesen verglichen und das Sutra mit der Buddhaweisheit. Und im folgenden wird (dann im Avatamsaka-sûtra) gesagt: „Da überblickte der Tathâgata die empfindenden Wesen allerorten in der ganzen Welt und brach aus in die Worte: »Wunderbar! wunderbar! Daß diese empfindenden Wesen allesamt, obschon doch (von Natur) mit der Weisheit des Tathâgata ausgestattet, infolge ihrer Irrtümer und Täuschungen nicht dahinterzukommen vermögen! Ich will sie den Heiligen Pfad (d. i. die heilige Lehre) lehren und ihnen so dazu verhelfen, daß sie für immer loskommen von ihrem wahnhaften Denken (das ihnen den Blick hemmt). Ich will sie die große, breite Weisheit des Tathâgata inwendig in ihrem eigenen Körper von Fleisch und Blut finden lassen und sie so den Buddhas gleich machen«."

Hierzu nun möchte ich kurz folgendes bemerken: Viele Kalpas hindurch hat man, indem man die wahre (d. h. die vollkommene buddhistische) Religion noch nicht getroffen, sich nie darauf verstanden, den Ursprung des Körpers (wirklich) zu ergründen (was doch längst hätte gelingen können, wenn man nur da, wo er einzig zu suchen ist, nämlich im eigenen Inneren, den Urgrund seines Seins hätte suchen wollen). Man blieb (statt dessen) nur (törlich) an den trügerischen und nicht realen Formen der Dinge haften und gab sich damit zufrieden, sich als ein gewöhnliches niedriges Geschöpf, sei es nun Tier oder Mensch (oder Dämon oder Preta oder Deva oder Höllenwesen) zu erkennen (ohne sich des hohen Adels seines verborgenen Wesens irgend bewußt zu sein). Erst nun, da wir ihn (d. i. den Ursprung unseres Körpers) mit Hilfe dieser vortrefflichsten (im Avatamsaka-sûtra enthaltenen Lehre) erkunden, geht uns mit einem Male ein Licht darüber auf, daß wir selbst ursprünglich (d. h. im Grunde unseres Wesens) (nichts anderes als) Buddha sind.

Darum gilt es (nun aber auch), unser Tun und Lassen mit dem des Buddha und unseren Sinn mit dem seinigen

in Übereinstimmung zu bringen. Zum Urquell und zur Wurzel (d. h. zu dem ursprünglichen Zustande der Erleuchtung) zurückkommend, müssen wir die niederen Angewöhnungen, denen die Menschen gewöhnlichen Schlages ergeben sind, abtun. Indem man sich ihrer erledigt und wieder und wieder erledigt (d. h. die übeln Neigungen bis auf die Wurzel vernichtet) gelangt man (zuletzt) am „Nichttun“ an. (Aber dieser Zustand des sogenannten Nichttuns, da man nichts mehr geflissentlich tut, ist nicht etwa ein faules Aufderbärenhautliegen, nicht ein Untätigsein, nein) wie die Sandkörner im Ganges so unzählig sind die Weisen freier Selbstbetätigung, die aus demselben (dann) natürlich (d. i. spontan) hervorgehen. Das ist es, was man Buddha nennt.

So sollen wir denn wissen, daß Verirrung und Erleuchtung gleicherweise die eine und selbe wahre Geistsubstanz sind. Wie groß ist es doch, das wundervolle Tor (der Lehre)! Man kommt durch dasselbe (wirklich) zu des Menschen (wahrem) Ursprung.

Kapitel IV

Harmonisierung der endgültigen und der bloß temporären Lehren

Ist nun gleich (wie dem Leser im letzten Abschnitt dieser Abhandlung klar geworden sein wird) die (eine) wahre (Geist-) Substanz der Ursprung des Körpers, so kann es doch zu seinem Werden und Wachsen (d. h. dazu, daß sich dieses Absolute als geistig-körperliches Individuum oder als Mensch manifestiert) nicht wohl ohne irgendwelche Ursachen kommen. Nie und nimmer kann es, wenn kein Anlaß vorhanden ist, plötzlich Körperform annehmen (ebensowenig wie etwa die ruhige, glatte Wasserfläche sich ohne den Anstoß des Windes in Wogen wirft). Nur weil die oben aufgeführten (buddhistischen) Systeme (einseitig und darum) unvollkommen (in der von ihnen gegebenen Erklärung) sind, habe ich sie Glied

für Glied widerlegt. Nunmehr (aber) will ich daran gehen, (durch Synopse) die nur provisorischen Lehren mit der wahren Lehre (wörtlich: Ursprung, d. i. die tiefste Wahrheit, und Enden, d. i. die oberflächlichen Theorien) in Einklang zu bringen (also daß man in ihnen allen eine und dieselbe Wahrheit findet). Selbst der Konfuzianismus und die Tao-Lehre wird (— in diesen Konspektus einbezogen —) sich als nicht falsch herausstellen.

Erstlich denn: die Eine wahre (d. i. wesenhafte) Geistsubstanz (die uns die in Kapitel III zur Darstellung gelangte Ekayânalehre als den Urgrund alles Seins und darum auch des Menschen erwiesen hat, und außer welcher nichts anderes wirklich existiert) ist nicht geboren und nicht sterblich, sie nimmt weder zu noch erleidet sie eine Verminderung, sie ist unveränderlich und unvergänglich. Indessen von jeher befangen von irrendem Traumschlaf sind die lebenden Wesen nicht von selbst sich derselben bewußt (d. h. sie wissen nicht um ihr eigenes wahres Wesen, um dieses eine Absolute, mit dem sie ganz und gar identisch sind). Da sie solcherweise verborgen und verdeckt ist, nennt man sie Tathâgata-garbha. In (diesem) Tathâgata-garbha (eben aber) ist es begründet, daß es zu geistigen Phänomenen (in uns) kommt, die dem Werden und Vergehen unterworfen sind.

Die wahre Geistsubstanz (— und damit gehen wir dazu über, die Wahrheit der oben kritisierten mahâyânistischen Lehre, welche die Realität der Erscheinungsformen (lakshana) negiert, verständlich zu machen und zu würdigen —), die, wie (in Asvaghosha's Mahâyâna-s'raddhotpada-s'âstra) gesagt wird, weder geschaffen ist noch (je) vernichtet wird, fällt mit dem Truggedanken von Werden und Vergehen (oder von Geborenwerden und Sterben, d. i. Samsara) zusammen, also daß sie (beide) weder ganz eins noch auch voneinander verschieden sind. (D. h. gesondert von der wahren Substanz, der Weltseele, gibt es kein Irrdenken, und gesondert von dem

von Irrtum und Leidenschaften umstrickten liebenden und hassenden Herzen gibt es keine besondere Geistsubstanz.) (Was nun aber so zustande kommt) diese Vereinigung (des wesenhaften Geistes und des verkehrten Denkens) nennt man Âlaya-vijñâna. Dieses Vijñâna (identisch mit dem, was die chinesischen Gelehrten als Seele oder Geist bezeichnen) befaßt (eben entsprechend seiner Entstehung aus einer Vereinigung des Absoluten und des Relativen) die zwei Prinzipien von Erleuchtung und Nicht-Erleuchtung.

Infolge der Nicht-Erleuchtung (— und hier nun tritt das Wahrheitsmoment der Dharma-lakshana-Theorie zutage —) geschieht es, daß zuerst das Âlaya rege wird. Das nennt man den Karmazustand. Indem man (nun aber) nicht versteht, daß dieses (erstmalig und zunächst nur leise) sich regende Bewußtsein im Grunde gar nichts (Reales) ist, transformiert es sich verkehrterweise in ein subjektives Bewußtsein (vijñâna) (oder einen Geist, welcher wahrnimmt) und die Gestalten einer objektiven Außenwelt (welche wahrgenommen werden), und indem man nicht klar darüber ist, daß diese (ganze) äußere Welt nichts weiter als ein bloßer Scheinmodus (oder ein Produkt) des eigenen Geistes ist, mißt man ihr fälschlich ein (beharrliches) Sein bei und klebt an ihr. Das nennt man „Falsches Haften an den Dingen“.

Dadurch nun aber, daß man fälschlich an diesen Dingen haftet (— und hiermit kommen wir zu der im Hînayâna enthaltenen Wahrheit —), gelangt man allmählich dazu, zwischen sich selbst und anderen zu unterscheiden, und wird so zu falschem Glauben an die Wirklichkeit des Ego verleitet (dessen Nichtrealität die Hînayâna-Lehre vor allem aufzudecken bestrebt ist). Infolge der Anhänglichkeit an das (in Wirklichkeit nicht existierende) Ego ist man voll Gier darauf aus, diese und jene äußeren Objekte, die einem zusagen, zu erlangen, um sich damit gütlich zu tun (— es erwacht also die Begierde —), während man Widerwillen und Abneigung gegen diejenigen

äußeren Objekte hegt, die einem mißbehagen (— also das zweite „Gift“, Haß oder Zorn, entstehen läßt —), und sich vor Nachteilen und Unannehmlichkeiten, die sie einem bringen, fürchtet. So häuft sich dann (— da Begierde und Haß die Weisheit trüben —) Torheit auf Torheit und werden die Leidenschaften allmählich immer stärker (also daß sie dem Menschen mehr und mehr das Buddhawerden unmöglich machen).

Das führt alsdann (— und damit kommen wir zu der in der Menschen- und Devawelt-Lehre beschlossenen Wahrheit —) dazu, daß die Seelen derjenigen, die (in Egoismus befangen) die Sünden des Tötens, Stehlens usw. begehen, infolge ihres schlimmen Karmas in den (niedrigen) Regionen der Hölle oder als Preta oder als Tiere wiedergeboren werden. Anderseits gibt es (aber neben solchen schlechten Menschen auch) solche, welche, sei es aus Furcht vor diesen (den Übeltaten als Vergeltung drohenden) Qualen (der sogenannten drei schlimmen Wege), sei es aus natürlich guter Herzensveranlagung, (anstatt zu töten, zu stehlen, zu lügen usw.) Mildtätigkeit üben und die Moralgebote halten (sowie der Übung der übrigen vier der Sechs Vollkommenheiten [pâramitâ] sich befleißigen). Ihre Seelen gehen infolge (dieses) ihres guten Karma in den (neunundvierzig Tage lang, bis zu ihrer nächsten Wiederverkörperung währenden) Schattenzwischenzustand, worauf sie (von neuem) in einen Mutterschoß eingehen (um also als Menschen, nicht in niedrigerer Form, etwa als Tier, wiedergeboren zu werden).

Sie empfangen (im Mutterleibe — das ist die Wahrheit der konfuzianischen und taoistischen Aussagen —) das Khi (d. i. das vereinigte Sperma von Vater und Mutter) und (andere Elemente der) Materie. Das Khi entfaltet sich alsbald in die vier Elemente (die zusammen das Daseinselement der Körperlichkeit ausmachen: Erde, Wasser, Feuer und Wind mit den diesen Grundstoffen entsprechenden Eigenschaften der

Festigkeit, Nässe, Wärme und Beweglichkeit) und bildet nach und nach alle die (verschiedenen) Sinnesorgane (Augen, Ohren, Nase, Zunge, Körper). Der Geist anderseits gelangt (ebenso) plötzlich zum Besitze der vier Skandhas (Empfindungen, Vorstellungen, Gestaltungen und Erkennen) und bildet nach und nach die verschiedenen Arten von Bewußtsein (vijñâna). Sind zehn (Mondkalender-)Monate voll um, so wird geboren, was man (dann) einen Menschen nennt, das ist nichts anderes als Körper und Geist, wie wir diese jetzt haben.

So wissen wir denn nun, daß beide, der (aus den vier Elementen zusammengesetzte) Körper wie der Geist (das Kompositum von vier psychischen Skandhas) ihren besonderen Ursprung haben, und daß die beiden vereinigt eben einen Menschen bilden. Ganz die gleiche Bewandtnis hat es im ganzen auch mit den (in anderen Lebenssphären weilenden) Devas und Asuras usw. (die auf ähnliche Weise ins Dasein geboren werden).

Wenn man nun auch (— und hiermit geht Tsungmi, nachdem er im vorhergehenden das Wahrheitsmoment in der Khi-Theorie aufgewiesen hat, über zu der Lehre von der Natur, wie sie sich bei den Konfuzianern findet —) den Körper (den man in der Gegenwart trägt) als Wirkung des (in einem früheren Dasein produzierten) allgemeinen Karma empfängt, so hat das Karma je nach seiner Beschaffenheit im einzelnen weiter die besondere Wirkung, daß man entweder edel oder in niederem Stande geboren wird, arm oder reich ist, langes oder kurzes Leben hat, krank oder gesund ist, daß es einem gut oder schlecht geht, daß man Schmerzen zu tragen hat oder Freude genießt. Je nachdem man nämlich in seinem früheren Leben ehrerbietig oder hochfahrend (gegen andere) gewesen, erfährt man als Folge dieser (selbstgeschaffenen) Ursache im gegenwärtigen Leben vornehme Geburt oder Niedrigkeit. Und so hat auch Menschlichkeit (im vorigen Dasein an den Tag gelegt, im jetzigen) langes Leben als Lohn, ist früher

Tod dem beschieden, der (vormals) getötet hat, wird reich, wer (voreinst) Almosen gegeben, und arm, wer filzig gewesen ist, und was dergleichen Vergeltungen mehr sind, die im einzelnen nicht aufzuzählen sind. Hieraus erklärt es sich (auch), daß (oft) einer (wörtlich: dieser Körper), obschon er nichts Böses tut, gleichwohl von selbst von Unglück heimgesucht und ein anderer, obgleich er sich nicht des Guten befleißigt, von selbst mit Glück gesegnet ist, daß ein Unmensch zu hohem Alter gelangt, während ein anderer, der nie ein Wesen umbringt, in jungen Jahren dahingerafft wird usw. Das alles scheint, da es durch keine im gegenwärtigen Leben vollbrachten Handlungen verursacht ist, von Natur so zu kommen, während es (in Wirklichkeit) durch das (sogenannte) partikularisierende Karma vom vorigen Leben her (schon so) bestimmt ist. Nur weil sie von einem (solchen, dem gegenwärtigen) vorausgehenden Leben nichts wissen, sondern sich einzig auf das stützen, was vor Augen liegt, bilden sich die heterodoxen Gelehrten (so) steif und fest ein, die Unterschiede (in den Losen der Menschen) seien so von Natur vorhanden. Auch das, daß manche im gegenwärtigen Leben in ihrer Jugend wohlhabend und hochangesehen sind und herrlich und in Freuden leben, während sie in ihren alten Tagen arm, verachtet und von Leid heimgesucht sind, oder (umgekehrt) in jungen Jahren ein armes und elendes Dasein führen, um erst später zu Ansehen und Besitz zu gelangen, hat seinen Grund darin, daß sie im vorigen Leben in ihrer Jugendzeit der Tugend pflegten und in reiferen Jahren Missetaten begingen, oder aber in der Jugend böse und im Alter gut waren. Während es so ist, sind die heterodoxen (= konfuzianischen) Gelehrten in dem Wahne befangen, Glück wie Unglück hingen nur von Zeit und Schicksal ab.

Spürt man aber (— damit räumt der Kritiker Tsungmi die in der Theorie von dem elementaren Khi enthaltene Wahrheit ein —) dem Khi, das man (in den Mutterleib eingegangen)

empfangen hat, weiter und weiter nach bis zu seinem (ersten) Anfang (indem man von dem Khi, das man in sich selbst hat, auf das der Eltern, von denen man es hat, rekurriert und von diesem auf das der Großeltern und von dem ihrigen zu dem der Urgroßeltern zurückgeht), so findet man (tatsächlich), daß es (durchweg kontinuierlich und identisch) kein anderes ist als das eine chaotische elementare (Ur-)Khi. Die in Wirksamkeit tretende Mentalität (— hier bringt Tsungmi unter Billigung der Theorie der Konfuzianer seine eigene, buddhistische Anschauung herein —) ist, wenn man sie weiter und weiter (über das sechste zum siebenten, von diesem zum achten, dem Âlaya-vijñâna und von diesem wieder) bis zu ihrer (ersten) Quelle nachspürt, nichts anderes als die eine wahre Geistsubstanz. Es existiert überhaupt, die Wahrheit zu sagen, nichts außerhalb der Geistsubstanz. Auch das elementare Khi (dieses materielle Element, welches die Konfuzianer als letzten Ursprung des Menschen bezeichnen) gehört, (— ein Erzeugnis, d. i.) eine bloße Transformation des Geistes, zu den äußeren Objekten, welche (nur) durch jene transformierten Vijñânas hervorgerufen wurden, und ist befaßt in den (subjektiven) geistigen Gebilden des Âlaya. Aus dem Karmazustande bei dem ersten Erwachen des Bewußtseins (âlaya) entsteht die Zweiteilung von geistigen Fähigkeiten und äußeren Objekten. Die geistigen Fähigkeiten entwickeln sich, indem sie, zuerst nur schwach sich regend, allmählich stärker und immer stärker werden, und führen, indem sie irrige Vorstellungen bilden, endlich zur Hervorbringung von Karma. Auch mit den Objekten der Außenwelt verhält es sich also, daß sie ins Dasein treten, indem sie von dem Unscheinbarsten sich weiter und weiter zum Augenfälligen wandeln, bis zuletzt Himmel und Erde sich gebildet haben.

Wenn das (in der Vergangenheit von uns produzierte, eine Wiederobjektivierung in Menschengestalt involvierende) Karma ausgewachsen und reif ist (um zur Geburt eines neuen

Individuums zu führen), so empfängt es von Vater und Mutter die zwei Khi (d. i. das männliche und weibliche Sperma), die sich mit dem ebenfalls durch Karma hervorgebrachten Bewußtsein vereinigen, womit dann der Mensch in seiner Ganzheit (d. i. in der Einheit von Körper und Geist) da ist.

Hiernach (d. h.: wenn man diese Erklärung des Buddhismus gelten läßt) zerfällt die Welt der Objekte, die durch Transformation des Âlaya und der anderen Vijñânas in Erscheinung treten, in zwei Teile. Der eine Teil vereinigt sich mit dem Âlaya und den anderen Vijñânas und wird zum Menschen, während der andere Teil sich nicht mit ihnen vereinigt und zu Himmel und Erde, zu Bergen und Strömen, zu Ländern und Dörfern wird. Eben darin, daß der Mensch (d. h. das den fleischlichen Körper bildende konfuzianische Khi) mit Geist und Seele vereinigt ist, hat es seinen Grund, daß er unter den San-ts'ai (d. i. den drei Grundpotenzen Himmel, Erde, Mensch) das geistigste Wesen (und also der gesamten Schöpfung Krone) ist. Der Buddha (Shakya) lehrte (im Mahâratnakûṭa-sûtra), daß die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) innerhalb (des Menschen) und die vier Elemente (Erde, Wasser, Feuer und Wind) außerhalb (des Menschen, in der materiellen Welt um uns) keineswegs ganz gleich seien. Dies stimmt gut zu unserer Erklärung.

Ach über jene, die, so ungenügend unterrichtet, sich in einen Wirrwarr verkehrter Anschauungen verlieren! Sei's euch, die ihr der Lehre nachfolgt, (in freundlicher Warnung) gesagt: Wer die Buddhaschaft (das Endziel alles buddhistischen Strebens) erreichen (und zu diesem Ende den Buddhismus studieren und nach seiner Lehre sein Leben regeln will), der muß sich klar sein über die (drei) feinen und über die (sechs) gröberen Irrungen (d. i. die oben unterschiedenen Aktionen des Âlaya-vijñâna) sowie über Ursprung und Enden (d. i. darüber, welches die wahre Lehre ist, und welche Lehren als bloß temporäre anzusehen sind) und zu gleicher Zeit Sorge

tragen, daß er die letzteren fahren läßt und zu der ersteren zurückkehrt, um so in sich selbst die ursprüngliche Geistsubstanz erstrahlen zu lassen.

Ist das Grobe völlig abgetan und sind (auch) die feineren (Irrungen) beseitigt, dann tritt die wunderbare Weisheit in Erscheinung. Dann gibt es kein Ding mehr, das uns unverstanden wäre. Dann ist da (schon in unserem gegenwärtigen Leibe), was man Dharma- und Sambhoga-kâya (des Erleuchteten) nennt, und alsdann wirkt man sich (anderen ein Lehrer und Heiland werdend) völlig frei aus, ohne Schranken (jeglicher Zeit und jeglichem Orte und jeder Fassungskraft und jeglichen Dingen und Verhältnissen) sich anpassend und heißt Nirmâna-kâya Buddha.

Religio und Superstitio

Von **Walter Otto** in München

Die römische Religion, mit der sich diese kleine Abhandlung beschäftigen wird, erweist sich überall da, wo es wirklich gelingt, sie in ihrer ursprünglichen Selbständigkeit zu erfassen, als so altertümlich, daß es sich verlohnt, ihr ganz besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Neuere Untersuchungen, wie die des scharfsinnigen, bewunderungswürdig gelehrten J. G. Frazer, zeigen diese Empfindung sehr deutlich. Was dieses römische Volk als solches, das heißt, solange seine Religion noch nicht von griechischen Einflüssen überwuchert war, unter Religion, unter dem Verhältnis des Menschen zu den übermenschlichen Mächten, verstanden hat, das zu ergründen muß also als eine lockende Aufgabe erscheinen. Uns moderne Menschen treibt außerdem noch ein uns selbst angehender Umstand zur Untersuchung dieses Problems. Wir haben keine andere Bezeichnung, die das gesamte fragliche Gebiet umfaßte, zur Verfügung, als denselben Namen, den die Römer jenem Verhältnis zum Übermenschlichen gegeben haben. Er hat bei ihnen ausdrücklich die richtige Stellung des Menschen in jenem Verhältnis bezeichnet, und zwar im Gegensatz zu zwei getadelten Stellungen, der Gleichgültigkeit einer- und der falschen Religiosität anderseits. Die letztere, die superstitio, soll im zweiten Abschnitt besprochen werden.

I Religio

Das Wort religio war weder von Anfang an auf die Sphäre dessen, was wir Religion nennen, beschränkt, noch ist es später ausschließlich in dieser Einschränkung verwendet worden. Bei Plautus Curcul. 30 heißt es: vocat me ad cenam; religio fuit,

denegare volui. Terenz Andr. 941: Chremes kann noch nicht völlig glauben, daß das Mädchen seine einst geraubte Tochter ist; er sagt: at scrupulus mi etiam unus restat, qui me male habet. Worauf der ungeduldige Liebhaber: dignus es cum tua religione, odium ...! nodum in scirpo quaeris. Es handelt sich also in diesen Fällen um Bedenken, Rücksichtnahme, Gewissenhaftigkeit. Plaut. Merc. 881: der trostlose Charinus will in die Fremde ziehen, Eutychus sucht ihn zurückzuhalten: „auf dem Wege, den du einschlägst, droht Schlimmes; hier ist heiterer Himmel, hierher rufen die Götter." Charinus wird bedenklich: religionem illic <mi> obiecit, recipiam me illuc. Eine Bedenklichkeit, die sich auf Zeichen, Mahnungen der Götter bezieht. Bei Terenz Andr. 730 bittet der Sklave die Magd, sie möge das Kind statt seiner vor die Türe setzen, damit er, wenn es nötig wäre, ruhig schwören könne, daß er es nicht getan. Worauf die Magd: intellego, nova nunc religio in te istaec incessit. „Eine neue Bedenklichkeit, Gewissenhaftigkeit bei dir!" — Als die Gallier im Begriffe standen, die Alpen zu überschreiten, hielt die religio sie noch eine Zeitlang zurück (Liv. 5, 34, 7). Sie hatten nämlich gehört, daß eben in diesen Tagen fremde Eindringlinge, die sich neues Land suchten, von den Saluviern bekämpft würden. Da ihr eigener Zug nach Italien denselben Zweck hatte, sahen sie in dem Ereignis ein omen fortunae suae, und unterstützten deshalb die Fremden, die sie doch gar nichts angingen, gegen die Einheimischen. — So heißt es in unzähligen Fällen: religio est, religio tenet, religioni habetur u. ä., wenn eine Handlung aus Gründen der Religion, oder, nach unserer Auffassung, des Aberglaubens bedenklich erscheint, d. h. wenn sich ein geheimnisvoller Zusammenhang der Dinge irgendwie offenbart, der sie widerrät. Festus p. 285 M: religioni est quibusdam porta Carmentali egredi, et in aede Iani, quae est extra eam, senatum haberi, weil nämlich die 306 Fabier, die dort durchgegangen waren, nach einem in jener aedes Iani gefaßten Senatsbeschluß, alle

umgekommen waren. Als Tib. Gracchus die Konsulwahlen leitete, starb der erste Stimmenfrager, nachdem er die Namen der von seiner Zenturie Gewählten gemeldet, eines plötzlichen Todes. Gracchus führte die Komitien nichtsdestoweniger zu Ende, merkte aber: rem illam in religionem populo venisse. Das Volk hatte gefühlt, daß hier etwas nicht richtig sei (wie es sich nachher auch herausstellte), und deshalb erregte die Fortsetzung der Komitien in seinem Herzen Bedenken (Cicero de deor. nat. 2, 10 f.). Auf Veranlassung des Zensors Ap. Claudius legte die gens Potitia ihr Priesteramt an der Ara maxima, das Herkules selbst ihr übertragen hatte, nieder, und ließ es für die Zukunft von Staatssklaven versehen. Daraufhin starb das blühende Geschlecht innerhalb eines Jahres völlig aus und der Zensor selbst erblindete nach wenigen Jahren. Diese Ereignisse sind, wie Livius sagt, geeignet, bedenklich zu machen gegen Änderungen im Bestande der Gottesdienste (de movendis statu suo sacris religionem facere: Liv. 9, 29, 10). Wen keine Achtsamkeit, keine Bedenklichkeit, kein Gewissen, kurz keine religio zurückhält, der handelt verwegen. So ruft der alte Cato aus: miror audere atque religionem non tenere, statuas deorum, exempla earum facierum, signa domi pro supellectile statuere! (p. 69 Jord.).

Der Begriff des Achtgebens den geheimnisvollen Zusammenhängen gegenüber spielt naturgemäß in den der Ängstlichkeit hinüber, ja wird geradezu zum Begriffe der Furcht. Leicht kommt es zur prava religio. Als Prodigium war gemeldet, mures in aede Iovis aurum rosisse: adeo minimis etiam rebus prava religio inserit deos (Liv. 27, 23, 2). Viele Prodigienmeldungen werden blindlings geglaubt motis semel in religionem animis (Liv. 21, 62, 1). Liv. 27, 37, 4 liberatas religione mentes turbavit rursus ein neues Prodigium. 29, 16, 7 nihil enim in speciem fallacius, quam prava religio. ubi deorum numen praetenditur sceleribus, subit animum timor, ne fraudibus humanis vindicandis divini iuris aliquid immixtum violemus. hac vos

religione innumerabilia decreta pontificum . . . liberant. Vgl. Serv. Aen. 8, 349 religio, id est metus, ob eo quod mentem religet dicta religio. 12, 139; und andere ähnliche Stellen.

Von der Scheu, Bedenklichkeit einer Sache oder einem Ereignis gegenüber geht der Begriff auf die Sache oder das Ereignis selbst über, um deren Heiligkeit bzw. Schrecklichkeit zu bezeichnen. So verstehen wir fani religio bei Cic. de invent. 1, 1, Verr. 4, 96. Die Prodigien, auf die sich die religio bezieht, werden selbst religiones genannt (Liv. 37, 3, 5 und öfter), und in gleichem Sinne heißen religiöse Vergehungen bedenklicher Art und der Fluch, der auf ihnen lastet, religiones (Cic. Phil. 1, 13, Liv. 10, 40, 11 u. a.).

Für die ursprüngliche Bedeutung der religio verschlägt es natürlich nichts, ob das Bedenken oder die Gewissenhaftigkeit einen negativen oder positiven Erfolg in der Praxis hat. Das kann schon der oben angeführte Plautusvers deutlich machen: religio fuit, denegare nolui. Das Bedenken, das eine Absage verhindert, zwingt zu einer Zusage. So verlangt der Dienst der Götter gewissenhafte Pflege (Cic. Balb. 55 sacra Cereris . . . summa maiores nostri religione confici caerimoniaque voluerunt). Religio ist die kultliche oder rituelle Handlung. Liv. 1, 31, 8 heißt es von Tullus Hostilius: ira Iovis sollicitati prava religione fulmine ictum cum domo conflagrasse. Religiones sind überhaupt die Götterkulte, Gottesdienste (Caes. bell. Gall. 6, 16, 1 natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus. Liv. 1, 32, 5 quoniam Numa in pace religiones instituisset).

Mit diesen wenigen Belegstellen, von denen jede eine ganze Kategorie zu vertreten hat, ist zwar keineswegs die ganze Geschichte des Wortes religio gegeben — was ich hier gar nicht beabsichtige — aber die Grundlagen sind aufgezeigt und die wichtigsten Entwickelungslinien wenigstens angedeutet. Hier bleiben wir ein wenig stehen.

Religio ist die Beachtung, das Bedenken, die Gewissenhaftigkeit angesichts irgendeiner wichtigen, „bedenklichen“ Sache. Der Begriff ist in erster Linie negativ, bedeutet die wohlbedachte, ja oft ängstliche Zurückhaltung des Menschen gegenüber dem Geheimnisvollen, das die Macht verbirgt. Das zeigt deutlich der Begriff des religiosum: religiosum est, quod propter sanctitatem aliquam remotum ac sepositum a nobis est (Masurius Sabinus bei Gell. 4, 9, 8). Nach Aelius Gallus bei Festus p. 278 ist religiosum: quod homini ita facere non liceat, ut, si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere (vgl. Festus p. 157). Daher leitete Masurius Sabinus, oder Serv. Sulpicius, den Macrob. Sat. 3, 3, 9 als den Urheber der angeführten Erklärung nennt, das Wort ab von relinquere. (Im übrigen vergleiche man für das religiosum die dies religiosi, loca religiosa: Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer 323, 376, 408 f.) So ist ja auch *σέβεσθαι* ursprünglich ein negativer Begriff: „scheu zurücktreten vor etwas“ (vgl. *σοβέω* „ich scheuche“. Brugmann, Grundriß I 275). Mit religio, d. h. mit achtsamer Scheu, mit Bedenklichkeit, tritt man vor das Heilige, das Geheimnisvolle; man ist nicht gleichgültig, nicht fahrlässig (vgl. Cic. de divin. 1,77 von Flaminius: neglexit signa rerum futurarum ... Nämlich: ipse et equus eius ante signum Iovis Statoris sine causa repente concidit, nec eam rem habuit religioni, obiecto signo, ut peritis videbatur, ne committeret proelium. Plut. Fab. Max. 4 von demselben Ereignis: *ὀλιγωρίᾳ καὶ περιφρονήσει τοῦ στρατηγοῦ πρὸς τὸ δαιμόνιον.* Dazu auch Liv. 5, 51, 4 und vieles Ähnliche). Aber fahrlässig ist auch, wer sich so wenig bedenkt, so neglegens ist, daß er eine von der Gewissenhaftigkeit geforderte Handlung unterläßt. So führt die religio mit Notwendigkeit von der Vernachlässigung der übermenschlichen Gewalten ab und hin zu ihrer Verehrung, zum Kultus.

Schon im Altertum ist die Frage der Herkunft des Wortes religio der Gegenstand lebhafter Erörterungen gewesen und ist es bis heute geblieben, ohne daß vollkommene Einigung erzielt

wäre. An einer berühmten Stelle, de deor. nat. 2, 72, unterscheidet Cicero zwischen religio und superstitio, von denen die eine ein Lob, die letztere einen Tadel enthalte. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter pertractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo, tamquam ex diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim verbis omnibus inest vis legendi eadem, quae in religioso. Diese Erklärung hat in alter und neuer Zeit starken Widerspruch gefunden. Lactanz wollte in der Urbedeutung des Wortes den nach seinem Sinn vernünftigsten Begriff finden und verlangte, daß in religio, dem löblichen Verhalten, im Gegensatz zu der tadelnswerten superstitio dasjenige ausgedrückt sei, worauf es in aller Religion zuerst ankomme; denn nicht wie man verehre, sondern was man verehre, sei die Frage, von deren Beantwortung das Werturteil auszugehen habe; religio müsse also, da sie das allein richtige Verhältnis zum Göttlichen bezeichne, die Verehrung des einzig wahren Gottes bedeuten, dem wir vinculo pietatis obstricti et religati sumus, so daß wir nur ihn anerkennen und nur ihm dienen (inst. div. 4, 28). Nach Lactanz ist also religio Verbundenheit, Angebundenheit (vgl. übrigens auch den Ausdruck des Nigidius Figulus bei Gellius 4, 9, 2: qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat — natürlich anders gewandt, als bei Lactanz; ähnlich aber Plut. Fab. Max. 5 *τὴν γνώμην ἀπαρτήσας εἰς τὸ θεῖον*). Wenn nun auch die neuere Wissenschaft die Bedeutung, die Lactanz der Gebundenheit gab, notwendig verwerfen mußte, so erkannte sie doch vielfach seiner rein sprachlichen Erklärung eine höhere Wahrscheinlichkeit zu als der des Cicero, ja diese schien der Vorstellung, die man sich von der römischen religio bildete, vorzüglich angemessen zu sein. So erklärt sich z. B. Schömann in seinem Kommentar zu unserer Cicerostelle gegen Cicero und für Lactanz (vgl. auch, was er zu 1, 3 bemerkt). Über Corssen, der dieselbe Auffassung vertrat, s. unten. Jordan in Prellers Röm.

Myth. I³ 128 Anm. betrachtet den Streit über die Herkunft des Wortes als noch nicht geschlichtet, und Wissowa denkt doch wohl an religare, wenn er in Relig. u. Kultus der Römer 319 religio definiert als „Das Gefühl der Abhängigkeit von der göttlichen Macht und Fürsorge". Von anderen seien noch genannt E. Zeller, Religion u. Philosophie bei den Römern S. 9 „Die religiöse Grundstimmung des Römers ist jene Scheu vor unbekannten Mächten, auf welche auch das Wort religio zunächst hinweist; jenes Gefühl der Gebundenheit, welches von dem Glauben an übernatürliche Einflüsse, denen der Mensch immerwährend ausgesetzt sei, ... unzertrennlich ist". Kürzlich Revon in seiner trefflichen Darstellung der japanischen Religion, Revue de l'Histoire des Religions 49 (1904) S. 18, 1 „à l'opinion peu autorisée de Cicéron, qui, comme on sait, faisait venir 'religio' de 'relegere', recueillir, repasser dans son esprit, nous préférons de beaucoup l'interprétation traditionnelle qui, depuis le vieux Servius jusqu'à Max Müller [der aber in Natural Religion S. 33 ff. diese Deutung verwirft], trouve dans 'religio' la racine 'lig' de 'religare'".

Von rein sprachlicher Seite kann gegen einen Zusammenhang von religio mit religare nicht eingewandt werden, daß dieser Ursprung nur auf religatio, nicht auf religio hätte führen können, wie Th. Reinach, Revue historique 89 S. 368 gegen Reuß (ebda S. 102, 2) bemerkt. Schon Max Müller hat richtig darauf aufmerksam gemacht, daß ja auch lictor nicht vom a-Stamm gebildet sei. Wohl aber scheint, wie ebenfalls Max Müller hervorgehoben hat, die Bedeutung, die religare in historischer Zeit hatte, zu religio als 'Gebundenheit' nicht recht zu passen, und außerdem weisen Worte, wie legio, darauf hin, daß ein mit ligare zusammenhängendes Substantiv religio ursprünglich „die Bindung" bezeichnet haben würde, und dann „das Gebundene", nicht aber „die Gebundenheit".

Allein die oben gegebene kurze Entwickelungsgeschichte unseres Wortes sollte zeigen und hat wohl deutlich genug

werden lassen, daß Ciceros Etymologie die allein der wirklichen Gebrauchsweise angemessene ist. Man darf natürlich nicht willkürlich einzelne Stellen herausreißen, auf die sich leicht auch der Begriff der Gebundenheit anwenden ließe; so namentlich bei der religio, die den Staat oder den einzelnen bindet, solange ein Gelöbnis noch nicht erfüllt ist, und von der man sich durch die Erfüllung desselben befreit (z. B. Liv. 40, 44, 8 liberare et se et rempublicam religione votis solvendis). Daß in diesem letzteren Falle, an sich betrachtet, beide Erklärungen gleich gut passen, leuchtet ein; ebenso aber, daß derjenigen der Vorzug zu geben ist, die mit der ganzen Geschichte des Wortes in engerem Zusammenhange steht. Ganz verkehrt ist es aber, Äußerungen der Alten, die nur durch Ciceros Erklärung das richtige Licht bekommen, für die des Lactanz gegen Cicero ins Feld zu führen, wie es Schömann a. a. O. mit Cic. de invent. 2, 161: religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert, macht. Wem fällt hier nicht ein, daß danach der Gegensatz zum homo religiosus, qui curat, der *οὐκ ἀλέγων* ist? Und das haben die Alten selbst deutlich genug empfunden, wenn sie so oft die neglegentia der religio gegenüberstellen (vgl. auch das oben Angeführte). Nach Cic. de rep. 2, 27 wollte Numa sacrorum ipsorum diligentiam difficilem, apparatum perfacilem esse (vgl. das diligenter retractare oben); nam quae perdiscenda quaeque observanda essent, multa constituit, sed ea sine impensa: sic religionibus colendis operam addidit, sumptum removit. Treffend Festus p. 289 religiosi dicuntur qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent nec se superstitionibus implicant. Also Ciceros Etymologie wird aufs vollkommenste bestätigt. Ja es ist uns sogar noch das Verbum relegere erhalten, in einem Verse, den Nigidius Figulus aus einem ungenannten alten Dichter angeführt hatte. Er ist bei Gellius 4, 9 so überliefert: religentem esse oportet, religiosus nefas. Ribbeck hat ihn unter

die namenlosen Tragikerfragmente aufgenommen (trag. fragm.[3] p. 297). Die Emendation dieses zweifellos ein wenig verderbten Verses braucht uns hier nicht zu kümmern, da der Sinn hinlänglich klar ist. Wie Jordan bei Preller a. a. O. das Wort religens für etymologische Erfindung erklären konnte, ist mir nicht verständlich. Die neuere Sprachwissenschaft hat denn auch mit bemerkenswertem Takt die, wie mir scheint, auch rein sprachlich nicht ganz unanfechtbare Etymologie des Lactanz beiseite geschoben. Ich verweise nur auf Curtius, Prellwitz, Bréal et Bailly, Leo Meyer, Walde in ihren etymologischen Wörterbüchern der griechischen bzw. lateinischen Sprache. Wenn diese Gelehrten ein dem griechischen *ἀλέγω* (vgl. *οὐκ ἀλέγω*) verwandtes Wort dem lateinischen religio zugrunde legen, so ist dagegen an sich nichts einzuwenden: Form und Bedeutung passen aufs beste zusammen. Jedoch ist nicht recht einzusehen, weshalb man die doch zunächst sich anbietende Verbindung mit legere verschmäht hat, die ein so feiner Kenner der Sprache, wie F. Bücheler, seiner Erklärung zugrunde gelegt hat (Oskische Bleitafel S. 9. Vgl. Lexicon Italicum p. XV). Ebenso vor kurzem Havet, Revue historique 89 (1905) S. 368. Das Lateinische sowohl wie das Griechische zeigen, wie die Sprache von der Urbedeutung des Sammelns, Auflesens zu der des Verstehens, Beachtens gelangt ist (vgl. intellegere), und vom Scheiden, Aussondern, Auswählen (diligere) ist doch nur ein Schritt zum Hochschätzen, so daß Waldes Vorschlag, in diligere zwei ursprünglich verschiedene Worte zu sehen, von denen das eine zu legere, das andere zu *ἀλέγειν* gehörte, ganz unnötig erscheint.

Wir wissen jetzt, worin die religio der Römer bestand, die sich selbst religiosissimi mortalium nannten (Sallust Catil. 12, 3). Sie ist kein Gefühl, sie besteht in der Beachtung, der Sorgfalt, der Bedenklichkeit, die sich in der Praxis notwendig äußern muß, und zwar teils negativ, von einer verkehrten Handlung zurückhaltend, teils positiv, zur richtigen Handlung

antreibend. Polybios 6, 56 hat das große Glück des römischen Volkes von seiner *δεισιδαιμονία* hergeleitet (vgl. Dionys. ant. 1, 4 *δι' εὐσέβειαν*). Cic. deor. nat. 2, 8 si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores. Darüber hat Varro in den Antiquitates rer. divinar. gesprochen, und Tertullian, der von ihm abhängt, drückt sich so aus (apol. 25): dicunt Romanos pro merito religiositatis diligentissimae in tantum sublimitatis elatos, ut orbem occuparint. Neben dieser religio nennt Cicero de harusp. resp. 19 die Überzeugung von dem allmächtigen Walten der Götter als dasjenige, wodurch der Römer die Nationen der Welt unter sich gebracht habe: quam volumus licet, patres conscripti, ipsi nos amemus, tamen nec numero Hispanos, nec robore Gallos, nec callididate Poenos, nec artibus Graecos nec denique hoc ipso huius gentis ac terrae domestico nativoque sensu Italos ipsos ac Latinos, sed pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus. Diese sapientia ist aber etwas von der religio zu Unterscheidendes.

Die religio ist, wie gesagt, kein Gefühl; weder dies, noch ein Wissen, ein Glaube. In diesem letzteren Sinne hat sich am ausführlichsten, soviel ich weiß, über religio geäußert Corssen, Musspr. u. Vocalism.[2] I S. 444 f. Nach der kurzen Erklärung: „religio 'gebundenes Bewußtsein, bindender Glaube'", heißt es dort weiter: „die tatsächlichen Bedeutungen, in denen religio vorkommt, sind 1. Verbindlichkeit, heilige Verpflichtung, Gewissenspflicht. 2. Gewissenhaftigkeit, Gewissensbedenken, das Gewissen bewegende, Gewissensbedenken erregende Schuld. 3. Gottesdienst, Gottesfurcht, Gottesverehrung, Gottesglaube, Aberglaube. Alle diese Seelenzustände und Seelenerregungen haben die 'Gebundenheit des Bewußtseins' gemein, setzen eine 'Verbindlichkeit' einem geglaubten und gedachten, oder einem sinnfälligen und augenscheinlichen Wesen

gegenüber voraus. Der Römer fühlte sich gebunden und bestimmt durch übermenschlich mächtige und geahnte Wesen, daher verbunden und verpflichtet, denselben zu dienen und zu opfern, ihren Willen zu erforschen und ihnen zu gehorchen; aus dieser Gebundenheit des Bewußtseins ist die ganze Lehre der römischen Pontifices und Augures . . . hervorgegangen. 'Sammlung des Gemüts' im Gegensatz zu den Zerstreuungen der Welt ist eine christliche Vorstellung, keine römische, daher auch die Ableitung des Wortes religio von legere 'sammeln' falsch, obwohl dieses Verbum von derselben Wurzel 'lag-' stammen kann, wie ligare, und in den übertragenen, vergeistigten Bedeutungen von intellegere, colligere die Vorstellung der 'Gedankenverbindung' deutlich hervortritt."

Auf die sprachliche Verkehrtheit der Schlußbemerkungen brauche ich hier nicht einzugehen; interessant ist nur, zu sehen, wie Corssen sein Urteil damit zur Hälfte wieder zurücknimmt. Seine Worte habe ich fast in der ganzen Ausdehnung zitiert, um deutlich zu zeigen, wie die alte Meinung über Herkunft und Bedeutung von religio aussieht. Wie viel einsichtsvoller und kenntnisreicher, als der berühmte Sprachforscher, hat schon drei Jahrzehnte vor ihm der Theologe J. G. Müller die Geschichte unseres Wortes dargestellt (Theologische Studien und Kritiken 1835 S. 121 ff.)! Seine Urteile sind in den wesentlichen Punkten bis auf Weniges vollkommen zutreffend und berühren sich an den wichtigsten Stellen mit meiner Darstellung. Ich darf wohl behaupten, daß der oben gezeichnete Entwickelungsgang psychologisch und historisch klarer und einleuchtender ist. Das Resultat stimmt zu den Äußerungen der Alten und zu dem Eindruck, den wir auf historischem Wege von der römischen Religiosität bekommen. Was man von dem Menschen erwartet, was im römischen Sinn den religiösen Menschen charakterisiert, ist nicht Überzeugung und nicht Gefühl, sondern Handlung. Denn eine Handlung ist das Achtgeben, und äußert sich wieder mit Notwendigkeit in Hand-



lungen. Es ist die Vorsichtigkeit gegenüber geheimnisvollen Mächten und Beziehungen, deren Existenz als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Suchen wir zu der subjektiven Seite, die wir mit 'Vorsicht' bezeichnen, die entsprechende objektive, so kommen wir zu dem in allen primitiven Religionen so außerordentlich bedeutungsvollen Begriff des Tabu, dessen Wichtigkeit für die semitische Religion von Rob. Smith so schön dargestellt worden ist. Auch das Tabu hat einen wesentlich negativen Sinn, wie oben für religio gezeigt worden ist. Dies gibt uns nun aber auch die Gewähr, daß wir mit der römischen religio auf sehr altem, ja uraltem religiösen Boden stehen.

Wer sich ernsthaft mit der Erforschung der römischen Religion beschäftigt, weiß, wie schon oben bemerkt worden ist, daß der Hauptreiz dieser Beschäftigung in der außerordentlichen Altertümlichkeit der echt römischen Religionsbegriffe zu suchen ist. Und dazu gehören nach meinem Urteil Begriff und Wort religio ganz besonders. Sie belehren uns darüber, was der alte Römer selbst für das Wesen des religiösen Menschen hielt, und, so füge ich hinzu, was überhaupt die älteste Form der Religion ist: die selbstverständliche Überzeugung, daß die Ereignisse des Lebens unter dem Walten geheimnisvoller Mächte und Beziehungen stehen — dies als objektive Voraussetzung, die man nicht ausdrücklich nennt, weil jeder Vernünftige sie macht; und von seiten des Menschen die peinliche Achtsamkeit auf diese Mächte und Beziehungen bei allen seinen Handlungen.

Das ist allerdings unserer modernen Religionsphilosophie viel zu dürftig. Sie möchte einen vornehmeren Anfang haben und „im Höchsten, was zuletzt herauskommt, den Schlüssel zur Erklärung des Ganzen, also auch schon seiner niedersten Anfänge suchen" (Pfleiderer). Corssens oben angeführte Worte passen sehr gut in die Anschauung hinein, die in der Religion von allem Anfang an schon etwas Sittliches finden möchte, sei es auch nur in dem, was man mit einem leicht in ethischem

Sinne zu deutenden und ebendeswegen eingeführten Worte als „Achtung“ bezeichnet (Rauwenhoff). Die meisten Religionsphilosophen stehen, ohne es zu wissen oder zuzugeben, gänzlich im Banne der israelitischen und christlichen Auffassung der Religion. Das zeigt sich am deutlichsten darin, daß ihnen das religiöse Phänomen erst da, wo es moralisch auftritt, verständlich wird, daß sie die Religion überhaupt erst da beginnen lassen, wo der Mensch angesichts der geglaubten übernatürlichen Wesen Achtung (im sittlichen Sinne) und sittliche Verpflichtung fühlt. Was man Naturismus, Animismus etc. nennt, sondert man infolgedessen als primitive Naturwissenschaft oder Philosophie, die unserem erfahreneren, aufgeklärteren Denken weichen mußten, von der Religion ab. „Wenn ein Wilder allerlei unsinnige Praktiken ausübt, um zu bewirken, daß der Blitz seine Hütte nicht trifft. und ich lasse statt dessen einen Blitzableiter auf mein Haus setzen; oder wenn er ein Zaubermittel als Präservativ gegen eine drohende Krankheit gebraucht und ich nehme zu der Absicht die Vorschriften der Hygiene in Obacht; welcher Unterschied ist dann zwischen uns (abgesehen von der Bedeutung, die der Glaube an Geister weiter für ihn haben oder bekommen kann) als der, daß er unkundiger ist als ich? Und soll man darum meine Handlungsweise verständig, die seine aber religiös nennen?“ (Rauwenhoff). Das Entscheidende für die Beurteilung als Religion soll eben nicht die Vorstellung von einer Macht sein, sondern die Achtung, die der Mensch vor ihr hat, und zwar eine Achtung soll es sein, die schon die Keime des Sittlichen in sich trägt. Allein meine Achtung hängt ja eben wieder davon ab, welcher Art meine Vorstellung ist, sie folgt als natürliche Konsequenz aus der Vorstellung, wenn diese nämlich dazu angetan ist; sie kann also nicht das Charakteristische sein. „J'admirais . . . l'intelligence qui préside à ces vastes ressorts. Je me disais: Il faut être aveugle pour n'être pas ébloui de ce spectacle; il faut être stupide pour n'en pas reconnaître

l'auteur! il faut être fou pour ne pas l'adorer“ (Voltaire Dictionnaire philosophique, Art. Religion). Es ist gewiß richtig, daß die Vorstellung, die man bei uns religiös (oder abergläubisch) nennt, auf der Stufe der primitiven Kultur die ganze Breite des Denkens einnimmt, und die Stelle unserer wissenschaftlichen Anschauungsweise vertreten muß. Wollen wir ihr aber nur deshalb einen besonderen Namen absprechen, weil ihr auf dieser Stufe noch keine andere Anschauungsweise entgegen- bzw. zur Seite steht? Das wäre geradeso, als wollte man der primitiven Ausdrucksweise mit ihrer Anschaulichkeit (vgl. z. B. Schulze, Psychologie der Naturvölker S. 79) den Charakter des Poetischen absprechen, weil sie noch unbeschränkt herrscht, noch keines besonderen Aufschwunges über das Niveau des Prosaischen bedarf. Wenn man die Religion in das Gefühl verlegt, so antworte ich: wir, die wir „wissenschaftlich“ denken, wir haben ein Gefühl, ja wohl auch ein mystisches, schleiermacherisches Gefühl notwendig, um Kunde zu bekommen von einer Überwelt oder von einer Realität hinter den Erscheinungen. Aber eben hier zeigt sich der Charakter deutlich: das Ausschlaggebende ist nicht das Gefühl, sondern im Gegenteil, die Vorstellung von etwas Existierendem, und zwar von einer Realität ersten Ranges. In unserer Zeit, wo man bekanntlich so viel mit der Religion kokettiert, indem man jeden Gefühlsaufschwung an sich religiös nennen darf, ist das nicht mehr selbstverständlich, obwohl alle religiösen Perioden der Vergangenheit darüber einig sind. Man führt die Religion jetzt gern auf ein Erlebnis zurück. Eine Reihe wertvoller Bücher belehren uns über die Art des ekstatischen, des mystischen Gefühles, unter denen die tiefsinnigen 'Varieties of religious experience' des Amerikaners W. James den vornehmsten Rang einnehmen. Neben den Gefühlszuständen, deren Beschreibung den Hauptinhalt des genannten Werkes ausmacht, kennen wir ganz ähnlich geartete bei anderen Menschen, die wir nicht als religiöse Erlebnisse

bezeichnen. Die Erleuchtung Buddhas unter dem Feigenbaum, die Umwandlung Augustins und eine Unzahl ähnlicher Ereignisse haben eine außerordentliche Ähnlichkeit z. B. mit dem, was Rousseau auf dem Wege nach Vincennes erlebt hat (s. Confessions, Buch 8 und dazu einen Brief an Malesherbes): à l'instant de cette lecture je vis un autre univers et je deviens un autre homme. Je me laisse tomber sous un arbre de l'avenue, et j'y passe une demi-heure dans une telle agitation, qu'en me relevant j'aperçus tout le devant de ma veste mouillé de larmes, sans avoir senti que j'en répendois. Wenn das Gefühl den Ausschlag gibt, was unterscheidet dieses Erlebnis, dem noch manches andere angereiht werden könnte, von denen, die man religiös nennt? Die Schriften von Ludw. Feuerbach sind in einer gewissen Beziehung ganz besonders interessant. Dieser Meister unter allen, die je über Religion geschrieben haben, berührt sich zuweilen merkwürdig mit der religiösen Mystik. Das klingt in unserer Zeit, wo er nur noch oberflächlich beurteilt, aber nicht mehr gelesen wird, eigentümlich. Man lese die einleitenden Kapitel zum „Wesen des Christentums". Und doch ist er nicht religiös zu nennen, ebensowenig wie Rousseaus ekstatisches Erlebnis ein religiöses war. Was ist nun aber der Unterschied? Der feste Glaube an eine höhere Welt, der diese Empfindungen irgendwie angehören, und die anders ist als das, was man mit gewöhnlichen Augen sehen und mit Händen greifen kann, die aber so gewißlich existiert, daß der Begeisterungsvolle sich lieber ihr ganz hingibt und seiner greifbaren, natürlichen Umgebung mißtraut, als daß er die Gemeinschaft mit dieser vorzöge. Es kommt also auch bei der höchsten Äußerung der Religion — das ist angesichts so vieler moderner Behauptungen und Versuche nicht unnötig hervorzuheben — wesentlich auf den Glauben an ein Dasein, und zwar ein übernatürliches Dasein an. Dem Primitiven bot sich dieses Dasein leicht, ja er konnte gar nicht anders, als daran glauben und mit ihm rechnen, wie ihm auch die poetische

Vorstellung und Ausdrucksweise natürlich war und ist. Darum brauchte er keinen bestimmten Begriff und kein Wort, um diese Anschauungsweise zu bezeichnen; sie war ja seine einzige. Aber einen Begriff, ein Wort hatte man schon früh nötig, um denjenigen, der sich diesen Geheimnissen gegenüber richtig benimmt, nicht achtlos an ihnen vorübergeht, sondern Scheu empfindet und Vorsicht walten läßt, den homo religiosus, zu unterscheiden von dem achtlosen, leichtsinnigen, unvorsichtigen Menschen, dem homo neglegens, oder gar dem wissentlich und mit Absicht fehlenden, dem homo impius. Je mehr dann die göttliche Macht dem menschlichen Wesen angenähert wird, seine Ideale alle nacheinander in sich aufnimmt, in demselben Maße wird das Verhältnis zu ihr auch ein innigeres.

Aber es gilt sich noch vor einem anderen Fehler zu hüten, gerade wie der Grieche nicht bloß die *ἀσέβεια*, sondern auch die *δεισιδαιμονία*, zwischen denen beiden die allein wahre *εὐσέβεια* liegt, verwerflich fand. Das ist für den Römer die superstitio.

II Superstitio

Die Bedeutung, die dieser Begriff in der klassischen und nachklassischen Periode der Sprache hat, ist allbekannt. Wir übersetzen gewöhnlich „Aberglaube“. Gemeint ist, im Gegensatz zu der Sicherheit des vorsichtigen, achtsamen Menschen, des homo religiosus, die ängstliche Furcht dessen, der überall „Gespenster sieht“, den die Furcht treibt, sich unter den unschuldigsten Umständen der absonderlichsten Schutzmittel gegen vermeintliche Gefahren zu bedienen, mit einem Worte: des *δεισιδαίμων*, wie ihn Theophrast charakterisiert hat. Diese Art des Verhältnisses zu der Welt der Geheimnisse kann man am meisten bei alten Leuten, namentlich Frauen, finden, und deshalb hören wir auch häufig die Bezeichnung anilis superstitio. Cicero de fin. 1, 60 superstitio, qua qui est imbutus quietus esse nunquam potest. De deor. nat. 1, 117 horum enim sententiae omnium non modo superstitionem tollunt, in qua

inest timor inanis deorum, sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur. Nigidius Figulus bei Gellius 4, 9, 2 religiosus is appellabatur, qui nimia et superstitiosa religione sese alligaverat, eaque res vitio assignabatur. Cicero de divin. 1, 7 cum omnibus in rebus temeritas in adsentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime, in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus: est enim periculum ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur. Augustin. de civ. dei 6, 9 cum religiosum a superstitioso ea distinctione discernat (Varro), ut a superstitioso dicat timeri deos, a religioso autem tantum vereri ut parentes, non ut hostes . . . (vgl. Agahd, Varronis antiquitatum rerum divinarum libri XIV XV XVI, p. 155). Da all dies allgemein bekannt ist, brauche ich keine weiteren Stellen anzuführen, und außerdem kann ich mir ersparen, von den danebenliegenden Bedeutungen zu reden.

So wenig Zweifel nun aber über den Inhalt des Begriffes der superstitio sein kann, so groß ist das Rätsel, das uns das Wort selbst über seine Herkunft aufgibt. Wir haben es hier mit einem jener Worte zu tun, die aus den geläufigsten Bestandteilen in der gewöhnlichsten Weise gebildet sind, ohne daß wir so leicht angeben könnten, wie sie zu der uns bekannten Bedeutung gelangen konnten. Im allgemeinen Gebrauche ist das ohne Zweifel verwandte superstes in der Bedeutung 'dabeistehend', 'anwesend', 'überlebend'. An dieses Wort knüpft Cicero ebenda, wo er so trefflich über religio geurteilt hat, eine lächerliche Etymologie von superstitio: de deor. nat. 2, 72 nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius. Anders Servius zur Aen. 12, 817 superstitio autem religio, metus, eo quod superstet capiti omnis religio. Nonius p. 432 superstitiosi proprietatem ex hoc habent, quod prae cultura deorum supersedeant cetera, id est neglegant. Man hat diese Etymologien verworfen. Die

erste ist rein kindisch. Die zweite dagegen ist in gewissem Sinn beachtenswert, und eine viel bessere, als sie, haben die Modernen bisher sicherlich nicht gefunden. Aber die Hauptsache des Begriffes, die metus, wäre nach dieser Etymologie in dem Worte nicht zum Ausdruck gekommen, und das macht sie unannehmbar. In neuerer Zeit hat man sich verschiedentlich um dieses Rätselwort bemüht. Vaniček in seinem Etymologischen Wörterbuch der latein. Sprache[2] S. 321 erklärt es als „Stehenbleiben über Unerwartetem, besonders von Göttern Kommendem, (daher dann) Aberglaube". Er geht also aus von der alten Bedeutung des Dabeistehens. Daß daraus aber ein erschrecktes Stehenbleiben geworden sein sollte, will nicht recht einleuchten. Nach Tylor, Primitive Culture I[4] S. 72 bedeutet superstitio den Aberglauben, insofern dieser ein „survival" ist, ein „Überlebsel" aus einer früheren, tieferen Kulturstufe. Den alten Römern dürfte doch wohl die historisch-folkloristische Schulung, die die notwendige Vorbedingung für die Prägung eines solchen Begriffes ist, gefehlt haben. Nichtsdestoweniger hat diese Etymologie Erfolg gehabt. Schrader hat sie in seinem Lexikon sich zu eigen gemacht. Von einer besseren Kenntnis des Römischen geht Bouché-Leclercq aus, wenn er Histoire de la divination IV S. 320 sagt: Tout ce qui n'est point contenu dans cette religion privée et dans la religion de l'État est un surcroît, une superstition (superstitio). Ähnlich heißt es bei Bréal et Bailly, Dict. étymol. S. 371: Superstitio signifie probablement une pratique religieuse qui n'est pas obligatoire, qui est trop. Aber etymologisch betrachtet, konnte superstitio die Bedeutung eines „Zuwachses" nicht haben und nicht bekommen.

Es ist merkwürdig, daß man sich so gar nicht um die tatsächlichen Bedeutungen von superstitio, die aus den verschiedenen Literaturepochen vorliegen, gekümmert hat. Man hätte sonst erkannt, daß der Ausgangspunkt für die Erklärung unrichtig war, weil erstens mit dem Begriffe ursprünglich gar

kein Tadel verbunden ist und derselbe zweitens in älterer Zeit auf eine bestimmte Sphäre beschränkt ist. Ohne tadelnden Nebensinn sagt bei Vergil Aen. 12, 817 Juno von dem Schwur beim Styx 'una superstitio superis quae reddita divis', also in einem Zusammenhang, in den religio sehr wohl hineinpassen würde. Und auch in der späteren Zeit ist dieser Gebrauch nicht ganz ausgestorben.

Es gilt, auf die älteste Bedeutung zurückzugehen, die uns in diesem Falle einen deutlichen Fingerzeig gibt.

Zunächst Plautus. Im Amph. 323 findet der heimkehrende Sosia vor dem Hause seines Herrn den Mercur und hört diesen, mit offenbarer Beziehung auf sich, sagen: „Dieser Mann ist weit fort gewesen." Darauf spricht er bei sich: illic homo superstitiosust. Wofür wir sagen müssen „er ist ein Wahrsager". Ebenso Curculio 397: mit Bezug auf die Einäugigkeit des Curculio sagt Lyco: „Was kümmert's mich, ob es dir mit einem Topf ausgeschlagen worden ist?" Worauf dieser: superstitiosus hic quidem est, vera praedicat, „das ist ein Wahrsager, er trifft das Richtige". Im Rudens 1139: Palaestra verlangt, wenn sie sagen könne, was der Korb enthalte, so solle der Inhalt ihr gehören. Darauf Gripus: quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia, quidquid insit, vera dicet? Also wiederum Wahrsagerei. Dann Ennius, trag. 42: Hecuba fragt die Cassandra, warum sie plötzlich in Raserei verfallen sei? Diese erwidert: mater . . . missa sum superstitiosis hariolationibus: namque Apollo fatis fandis dementem invitam ciet. 272 superstitiosi vates, impudentes harioli Pacuv. 216 von Cassandra: paelici superstitiosae. trag. inc. 20 o sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum obtines, unde superstitiosa primum saeva evasit vox foras!

In all diesen Fällen bedeutet superstitiosus den Wahrsager, Prophet, ja sogar den im heiligen Wahnsinn Wahrsagenden. Und nur so kommt das Wort bei den ältesten Schriftstellern bzw. in deren Fragmenten vor. Also muß von hier jeder Erklärungs-

versuch ausgehen Es ist undenkbar, daß superstitio ursprünglich ganz allgemein den Aberglauben bezeichnet hätte und dann speziell zur Bezeichnung des Wahrsagens verwandt worden, und durch Zufall diese letztere Bedeutung allein in den ältesten Quellen erhalten geblieben wäre. Der Begriff des Tadelnswerten ist dieser ältesten Gebrauchsweise vollkommen fern. Es muß also untersucht werden, wie superstitio zur Bedeutung des prophetischen Wahnsinns gelangt sein kann.

Der deutliche Wortsinn von superstitio ist „Darüberstehen“ oder „Hinauftreten“. Wissen wir nun einmal, daß es in ältester Zeit im Sinne der prophetischen Aufregung, der Wahrsagerei überhaupt verwendet worden ist, so kann es nicht mehr schwer fallen, die Verbindung zwischen dem Begriff des Hinauftretens, Hinaufsteigens und dem der Aufregung bzw. Prophetie zu finden. Ein bekanntes Wort führt auf den rechten Weg. Dem Griechen ist *ἔκστασις* der Zustand des begeistert Erregten. *ἔκστασις* ist *ἔκστασις ψυχῆς*, Heraustreten der Seele. So ist denn wohl auch superstitio zu verstehen als superstitio animae. Der Unterschied aber besteht darin, daß superstitio nicht, wie *ἔκστασις*, das Heraustreten der Seele bezeichnet, sondern ihr Hinaufsteigen. Dem liegt eine ebenfalls wohlbekannte Vorstellung zugrunde, für die ich zunächst auf Frazer, Golden bough I² 252 verweisen kann. Dort wird die Anschauung besprochen, daß die Seele durch Mund oder Nase entweicht, und wir hören, daß dies auch zu antiken Redensarten Anlaß gegeben, in denen es von dem schon halbtoten Menschen heißt, er habe die Seele nur noch auf den Lippen oder in der Nase, d. h. sie sei im Begriffe ganz zu entweichen. Aber wir dürfen uns damit nicht zufrieden geben, denn es ist nur die Hälfte der Sache gesagt. Die neuere Wissenschaft bevorzugt, wo es sich um das Verständnis primitiver Vorstellungen handelt, in bemerkenswertem Maße die rationalistische Erklärung und muß deshalb vielfach fehlgreifen. Was unseren Fall betrifft, so ist zu sagen, daß die Körpergefühle in der Vorstellungswelt

des einfacheren Menschen eine viel größere Rolle spielen, als es uns von unserem Standpunkte aus begreiflich erscheint; und er spricht auch von ihnen zur Charakterisierung seines Seelenzustandes fortwährend, wie z. B. ein Blick auf irgendeine Seite der Märchen von Tausendundeinenacht zeigen kann. Sehr starke Erregung, mag sie die Folge physischer Anstrengung oder seelischer Alteration sein, erweckt das Gefühl, als wenn der Atem nach oben gedrängt wäre, und man spürt das Pochen mindestens an der Kehle. In einem vor kurzem erschienenen deutschen Romane heißt es bei der Schilderung einer großen seelischen Erregung, daß dem Betreffenden das Herz in der Kehle geklopft habe. Edgar Allan Poe sagt in 'A descent into the Maelström': „my heart has been in my mouth". So der zum Tode Erschrockene bei Petron 62: mihi anima in naso esse, stabam tamquam mortuus, wozu Otto, Sprichwörter 238 aus den Anakreontea 29 (7 Bergk) passend vergleicht: *κραδίη δὲ ῥινὸς ἄχρις ἀνέβαινε, κἂν ἀπέσβην.* Aus der im Inselverlag kürzlich erschienenen deutschen Übersetzung von Tausendundeinenacht gehört hierher I S. 55 „Mein Lebensatem schwebt mir in der Nase". Andere antike Redensarten, die man bei Frazer a. a. O. findet, sind für unsern Fall weniger verwendbar. Es ist aber klar genug, daß man zur Bezeichnung starker Aufregung das diese begleitende Körpergefühl und die von diesem hervorgerufene Vorstellung verwendet hat, und so zu dem Ausdruck gelangt ist: „der Lebensatem oder das Herz ist emporgestiegen in die Kehle, den Mund, die Nase." Das ist, wie mir scheint, gemeint mit superstitio.

Nun erleben wir das Merkwürdige, daß superstitio, die ehemals etwas sehr Achtungswertes gewesen war, zum charakteristischen Merkmal der abergläubischen, ängstlichen Altweiberseelen wird. In sehr vielen Fällen bedeutet sie etwas Ähnliches, wie religio, nur mit viel stärkerer Betonung der Furcht. Das begeisterte, aufgeregte Wahrsagen war gewiß dem alten Latium

nicht ganz fremd, wie schon das Wort vates lehren kann, das ursprünglich den Rasenden bezeichnete, wie *μάντις* (vgl. Walde, Etym. Wörterb. 650). Sein göttlicher Repräsentant ist Faunus, oder die Mehrheit der Fauni, die deswegen auch 'fatui' „die Schwatzenden" heißen (ich darf mir wohl erlauben, auf meinen Artikel 'Faunus' in Pauly-Wissowas Realenzyclopädie zu verweisen). Aber doch hat Bouché-Leclercq im allgemeinen recht, wenn er in seiner Histoire de la divination IV 130 sagt: „En somme, la tradition italique, quand elle suit son génie propre, repousse la divination enthousiastique".

Während in Griechenland der Enthusiasmus ein mächtiges Leben entfaltete, begegnete der ernste Römer ihm mit Mißtrauen und Widerwillen. Man sah in der superstitio nur die abalienatio mentis, dann die in ihrer Aufregung ihrer selbst nicht mehr mächtige, unvernünftige Furcht, *δεισιδαιμονία*. Ne qua superstitio agitaret animos vestros: Liv. 39, 16, 9. Die Achtsamkeit, religio, war gerade das Verhältnis zum Übersinnlichen, das sich am besten in die strengen Normen des geordneten öffentlichen und privaten Lebens einfügte. Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum civitatis dilectum habent, nec se superstitionibus implicant (Festus p. 289).

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa drei Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

5 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Bericht für die Jahre 1906—1908[1]

Von **Fr. Schwally** in Gießen

Über ein Problem der allgemeinen semitischen Religions- und Kulturgeschichte liegt mir ein sehr seltsames Buch vor mit dem Titel „Die Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas".[2] Der Verfasser, Konrad Schmidt, ein schlesischer Pfarrer, versucht darin den Nachweis, daß „die Pelasger, die ältesten Bewohner Griechenlands und Italiens, Semiten sind", indem er einen großen Teil des griechischen Wortschatzes auf semitische Wurzeln zurückführt. Auf die Übersetzung „etlicher bisher noch nicht genügend entzifferten pelasgischen (etruskischen) Inschriften" scheint er nicht wenig stolz zu sein. Man weiß nicht, worüber man mehr staunen soll, über die Unwissenheit oder die wilde Phantasie dieses Druckwerkes.

[1] Im allgemeinen können von mir nur solche Werke berücksichtigt werden, welche als Rezensionsexemplare für das Archiv eingingen.

[2] 190 S. Gleiwitz, Neumanns Druckerei, 1908.

Umfassende Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte sind, abgesehen von einer populären Schrift Max Löhr's[1], nicht erschienen. Doch muß ich mehrere treffliche Werke nennen, die zwar in der Hauptsache von anderen Gegenständen handeln, aber zahllose Probleme der Religionsgeschichte berühren, nämlich Karl Budde's Geschichte der althebräischen Literatur[2], C. H. Cornill's Einleitung in die Kanonischen Bücher des Alten Testaments[3], sowie die dritte, völlig neu bearbeitete Auflage von Emil Kautzsch's Deutscher Übersetzung der Heiligen Schrift Alten Testaments, die jetzt nicht nur mit erschöpfenden Einleitungen, sondern auch mit fortlaufendem Kommentar versehen ist.[4] Mit einer prachtvollen Bilderbibel für Laien beschenkt uns der Verlag von George Westermann in Braunschweig.[5] Dem Text ist die Übersetzung von Ed. Reuß zugrunde gelegt. Die Einleitungen zu den einzelnen Büchern zeugen von Geschmack und beträchtlicher literarischer wie religionsgeschichtlicher Einsicht. Die zahlreichen Zeichnungen suchen historische Wahrheit mit moderner Auffassung zu vereinigen, was zum Teil vorzüglich gelungen ist. Auch wo man das nicht zugeben kann, ist die Originalität und Phantasie des Künstlers bewundernswert. Erwähnung verdienen ferner die gedankenreiche akademische Antrittsvorlesung des Leidener Professors G. Wildeboer[6], die geschickte Habili-

---

[1] *Alttestamentliche Religionsgeschichte.* 147 S. Leipzig 1906 (Göschensche Sammlung).

[2] *Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen,* Abt. I, Bd VII, XVI, 433 S. (der Anhang über Apokryphen und Pseudepigraphen ist von Alfr. Bertholet). Leipzig, C. F. Amelang, 1906.

[3] *Grundriß der Theologischen Wissenschaften,* 1. Abt. 6. Aufl. 332 S. Tübingen, Mohr, 1908.

[4] Bis jetzt sind vier Lieferungen erschienen. Tübingen, Mohr, 1908.

[5] *Die Bücher der Bibel,* herausgegeben von F. Rahlwes, Zeichnungen von E. M. Lilien. Erster Band (Lieferung 1—10), Überlieferung und Gesetz, Braunschweig ohne Jahr.

[6] *De tegenwordige Stand van het oud-testamentische Vragstuk.* 32 S. Groningen, J. B. Wolters, 1907.

tationsvorlesung Felix Staehelin's[1] und W. Staerk's Entstehung des Alten Testaments.[2] Auch Joh. Conr. Gasser's Buch zeugt von Überlegung und Sachkenntnis.[3] Dagegen ist die Übersetzung von W. H. Green's Allgemeiner Einleitung in das Alte Testament[4] aus dem Englischen durch nichts zu rechtfertigen. Adalbert Merx, Mose und Josua[5], behandelt in selbständiger Weise die religiöse Gesetzgebung des Pentateuch und breitet in den Anmerkungen eine reiche orientalische Gelehrsamkeit aus.

Probleme aus der Urgeschichte des Volkes Israel sind öfter zum Gegenstande größerer Untersuchungen gemacht worden. Sehr bedeutend und reich an neuen Kombinationen ist Eduard Meyer's umfangreiches Werk „Die Israeliten und ihre Nachbarstämme“[6], worin die Mosesagen ausführlich besprochen werden. Gegenüber den biblischen Nachrichten ist der Verfasser mit Recht sehr skeptisch. Die Israeliten waren nach ihm eigentlich aramäische Beduinen, deren wichtigster Weideplatz im Süden, wahrscheinlich nahe dem „Sinaivulkane“, lag. Musterhaft an Klarheit, Scharfsinn, Gelehrsamkeit und Selbständigkeit des Urteils ist des Holländers B. D. Eerdmans' Abhandlung über die Vorgeschichte Israels.[7] Danach sind alle Versuche, die Patriarchensagen aus einem Gesichtspunkte zu beurteilen (als Götter, mythologische Figuren oder Repräsentanten ethnologischer Verhältnisse und Kultureinrichtungen der Königszeit), mißglückt. Die Israeliten der Vätersagen sind

---

[1] *Probleme der israelitischen Geschichte.* 34 S. Basel 1907. — Gust. Köberle, *Zum Kampf um das Alte Testament.* 102 S. Wismar, Barthold, 1906. [2] 170 S. Sammlung Göschen, Leipzig 1905.

[3] *Das Alte Testament und die Kritik oder die Hauptprobleme der alttestamentlichen Forschung.* III. 334 S. Stuttgart, D. Gundert, 1906.

[4] Übersetzt von O. Becker. XVI. 259 S. Stuttgart, Max Kielmann, 1906.

[5] *Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgeg. von Fr. Mich. Schiele. II. Reihe. 3. Heft (Doppelheft). 160 S Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

[6] XVI. 576 S. Halle, Niemeyer, 1906.

[7] *Alttestamentliche Studien* II. 88 S. Gießen, Töpelmann, 1908.

auch keine echten Beduinen, sondern, wie schon Jul. Wellhausen und Ed. Meyer angedeutet haben, höchstens Halbnomaden. Die „Apriw“ gewisser altägyptischer Texte hatte schon vor 45 Jahren der Franzose Chabas mit den „Hebräern“ identifiziert, ohne indessen mit dieser Aufstellung, außer bei Dilettanten, viel Anklang zu finden. In Anlehnung an H. I. Heyes, Bibel und Ägypten (Münster 1904), sucht nun Eerdmans zu beweisen, daß der alte Chabas tatsächlich im Rechte ist. Die „Chabiri“ der sog. Amarnabriefe sind nach Eerdmans nicht das Äquivalent von hebräisch *ʿibri*, sondern das Gentilicium zu ägyptisch Haru (hebräisch Ḫōr), dem Namen eines Teiles von Palästina. Der Einzug der ersten hebräischen Geschlechter ins Delta müsse vor Thutmes III. angesetzt werden, der Einzug der eigentlichen Israeliten unter Septah etwa 1200 v. Chr., der Auszug um 1130 v. Chr. Karl Marti's Abhandlung „Die Religion des Alten Testamentes unter den Religionen des vorderen Orientes“[1] entwickelt nach meinem Dafürhalten sehr wenig zutreffende Gedanken über die mosaische Religionsstiftung und das Verhältnis der altisraelitischen Volksreligion zu den anderen heidnischen Religionen. Denn daß „die israelitische Religion auf allen Stadien, die sie durchlief, sich eigenartig von den Religionen ihrer Nachbarn unterschied“ halte ich für eine ganz unbeweisbare Behauptung, die leider nicht aus der Luft gegriffen ist, sondern aus der Dogmatik stammt. In ähnlichen Bahnen wandelt die sehr anspruchsvolle Schrift „Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, ein Wort zur Revision der entwickelungsgeschichtlichen Auffassung“[2] von Bruno Baentsch, nur daß er sich noch dazu von der durch Winckler entdeckten „altorientalischen Weltanschauung“ hat den Kopf verdrehen lassen. Besonders kommt es Baentsch darauf an, Mose's Ehre als Religionsstifter wieder

---

[1] Zugleich Einführung in den *Kurzen Handkommentar zum Alten Testament*. VI. 88 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

[2] IX. 120 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

herzustellen. Die Tatsache dieser Religionsstiftung steht ihm von vornherein fest, und da er sie nicht beweisen kann, so postuliert er sie, als Postulat der praktischen Vernunft, wie es scheint. „Es muß im Anfang jemand vorhanden gewesen sein, der die israelitische Religion stiftete; jemand muß es getan haben, und was er getan hat, müssen wir wissen.“ „Wir können Mose als historische Persönlichkeit nicht preisgeben, denn historische und ethische Religionen wie die israelitische gehen immer von einer Person aus.“ Sobald aber Baentsch nun daran geht, das, was Mose gebracht hat, genauer zu präzisieren, schrumpft das Guthaben dieses Gottesmannes immer mehr zusammen, so daß er schließlich noch den Erzvater Abraham zu Hilfe rufen muß, dessen weiland monotheistische Propaganda in Kanaan noch bemerkenswerte Spuren hinterlassen habe. Die ganze Arbeit ist unüberlegt, inkonsequent und unmethodisch. Was Paul Volz' „Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion“[1] anbetrifft, so bin ich mit dem Verfasser darin einverstanden, daß der soziale, kulturelle und religiöse Zustand der vormosaischen Zeit in den seitherigen Darstellungen der historisch-kritischen Schule, auch von mir selbst, zu niedrig eingeschätzt worden ist, und daß die Untersuchung der nachmosaisch-vorprophetischen Periode von derselben Schule etwas zu einseitig die Anschauungen des gemeinen Mannes betrachtet und ihr Augenmerk zu sehr auf die Elemente niederer Erkenntnis und tiefer stehenden Glaubens gerichtet hat. Dagegen kann die Methode, mit der Volz zu seinen neuen Feststellungen über die positive Lebensarbeit Mose's gelangt, die sich im wesentlichen mit der naiven jüdischen Tradition decken, nicht scharf genug verurteilt werden. Denn diese Methode bedeutet nichts anderes als die Auslieferung der geschichtlichen Forschung an die Dogmatik des Kirchenglaubens. Zum Beweise hierfür lade ich den geneigten Leser ein, sich die folgenden, wörtlich zitierten, Stellen

[1] *Mose* VI. 115 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

zu Gemüte zu führen. S. 96: „Wir stellen den Glaubenssatz voran, daß Mose von Gott vorbereitet und ergriffen wurde“. S. 110f.: „Die religionsgeschichtliche, kultgeschichtliche und geschichtliche Untersuchung wird immer wieder versucht sein, die Geschichtlichkeit Mose's anzuzweifeln, die theologische Forschung hält sich an die Tatsache, daß die israelitisch-jüdische Religion nicht in Riten oder Spekulationen aufging und nicht im Naturdienst oder im politischen Untergang erstarb, sondern eine sittliche Lebenskraft war, deren bester Teil in die Religion Jesu aufgenommen wurde, der in sich selbst verharrend heute noch stark ist. Von da aus ist es der theologischen Forschung eine untrügliche Gewißheit, daß am Beginne dieser Religion eine schöpferische, göttliche Persönlichkeit stand“. Ob diese so auf den Schild gehobene „theologische Methode“ bei den engeren Fachgenossen des Verfassers viel Anklang findet, weiß ich nicht, jedenfalls muß sie sich's gefallen lassen, ein Hohn auf die Wissenschaft genannt zu werden. Ich befinde mich hierbei in erfreulichem Einverständnisse mit einem der hervorragendsten alttestamentlichen Forscher der Gegenwart, dem früheren Amsterdamer Professor J. C. Matthes, der in zwei sehr lesenswerten Aufsätzen[1] die Irrwege der genannten Forscher Schritt für Schritt aufgedeckt und ihre Argumentlein unerbittlich zerpflückt hat.

Über Einzelheiten der ältesten Religionsgeschichte ist mehreres erschienen. M. Dibelius, „Die Lade Jahwes“[2], greift auf die bekannte Arbeit des österreichischen Archäologen Wolfg. Reichel (Über vorhellenische Götterkulte, 1897) zurück, der die Lade als leeren Götterthron auffaßte. Diese neue Beweisführung ist völlig mißglückt; denn die ärgerliche Tatsache, daß hebräisch *arôn* ein Kasten ist und

[1] *De tien Geboden, Teylers Theologisch Tijdschrift,* 4. Jaargang, Aflevering 1, S. 44—77; *Jahvisme en Monotheisme,* a. a. O., 6. Jaargang, Aflevering 2, S. 163—191.

[2] VIII. 128 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1906.

nichts als ein Kasten, besteht nach wie vor. Die Kerubim des Salomonischen Tempels haben mit der Lade gar nichts zu tun. Die Arbeit, welche der Methode und Kritik entbehrt, ist nur als Materialsammlung verwertbar. In einer sehr gründlichen Studie weist Emil Kautzsch[1] nach, daß meine eigene, vor 17 Jahren gegebene, Erklärung der Phrase *nefesch mēt* als „Totenseele" falsch ist. Wenn ich mich auch davon habe überzeugen lassen, so vermag ich doch das positive Resultat des Verfassers, daß die herkömmliche Auffassung „jemand Totes, eine tote Person" nunmehr wieder zu gelten habe, nicht anzunehmen. Denn einerseits ist ein solcher Sprachgebrauch von *nephesch* mit folgendem Genitiv sonst nicht zu belegen. Anderseits steht es fest, daß im Sinne von „Toter" alleinstehendes *nephesch* viel häufiger ist als eine der parallelen Verbindungen *nephesch ādām* (viermal) oder *nephesch mēt* (zweimal). Diese beiden Tatsachen legen die Vermutung nahe, daß der kürzere Ausdruck nicht nur der ältere ist, sondern daß jene beiden zusammengesetzten Phrasen niemals der lebenden Sprache angehört haben. Wahrscheinlich sind die Worte *ādām* und *mēt* Glossen, die später irrtümlicherweise in den Text gerieten. Daß *nephesch* zu der Bedeutung „Toter" auf dem Wege euphemistischen Sprachgebrauchs gelangt ist, darin wird der Verfasser recht haben. Es fragt sich aber vielleicht doch, ob nicht noch ein anderes Geheimnis dahintersteckt, so daß meine oben zurückgenommene Deutung zur Hintertür wieder hereinschlüpfen könnte. Man darf auch nicht übersehen, daß jene euphemistische Erklärung zwar auf *nephesch mēt*, aber unter keinen Umständen auf *nephesch ādām* angewandt werden kann. Martin Peisker untersucht die Beziehungen der Nichtisraeliten zu Jahwe nach den Anschauungen der altisraelitischen Quellenschriften[2], mehr theologisch als religions-

---

[1] *Der alttestamentliche Ausdruck nephesch mēt*, Separatabdruck aus der *Philotesia* für Paul Kleinert. 17 S. Berlin, Trowitzsch u. Sohn, 1907.

[2] Beihefte zu B. Stade's *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, herausgeg. von K. Marti. Nr. XII. 95 S. Gießen, Töpelmann, 1907.

geschichtlich. Schade! Denn nur von breitester ethnographischer Basis aus hätten sich diesem öden Thema fruchtbare Gesichtspunkte abgewinnen lassen. J. C. Matthes, De Besnijdenis[1], gibt eine sehr gute Übersicht über den gegenwärtigen Stand der Frage und eine Sammlung der wichtigsten ethnologischen Parallelen. Der Zweck der Beschneidung ist nach ihm Beförderung der Fruchtbarkeit. Dagegen ist nichts zu sagen. Aber ich bestreite nach wie vor, daß der Brauch von den Ägyptern entlehnt ist. W. Caspari[2] will den biblischen Begriff der „Herrlichkeit Jahwes" feststellen. Aber er faßt das Problem am verkehrten Ende an, wenn er meint, zuvor die Bedeutung der betreffenden hebräischen Wortsippe untersuchen zu müssen. So kommt es, daß die einfachsten Tatsachen bei ihm in einem Wuste von Spekulation und Räsonnement erstickt werden. Otto Kluge's Schriftchen „Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum, ein religionsgeschichtlicher und biblisch-theologischer Vergleich"[3], läßt religionsgeschichtliche Schulung, Wissen und Kritik gleichermaßen vermissen. Ernst Heilborn's Studie, „Das Tier Jehovahs"[4], ist originell und geistreich, aber mehr andeutend als sicher zeichnend und daher ohne befriedigende Ergebnisse. Über die Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode haben wir ein ausgezeichnetes Buch von Adolphe Lods[5] erhalten, dem einzigen Mitgliede der früheren theologischen Fakultät in Paris, das in die philosophische Fakultät der Sorbonne Aufnahme fand. Das Werk vereinigt kritisch-historische und systematische Darstellung, läßt jede Meinung mit voller Unparteilichkeit zu

[1] *Teylers Theologisch Tijdschrift.* 6. Jaargang, Aflevering 2, S. 163 bis 191 1907.

[2] *Die Bedeutung der Wortsippe Kbd im Hebräischen.* XI. 171 S. Leipzig, A. Deichert, 1908. [3] VI. 67 S. Leipzig, A. Deichert, 1906.

[4] Berlin, Georg Reimer, 1905.

[5] *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite.* Tome I, VIII, 292 S.; Tome II, VI, 160 S. Paris, Fischbacher, 1906.

Worte kommen und prüft sie mit ebenso großer Besonnenheit wie Sachkenntnis. Paul Haupt, „Purim"[1], vertritt mit Geschmack, Scharfsinn und Gelehrsamkeit die Anschauung, daß das jüdische Purim aus dem persischen Frühlingsfest und dieses wiederum aus dem babylonischen Neujahrsfest hervorgegangen sei. Wie das Buch Esther ca. 130 v. Chr. von einem persischen Juden als Festschrift auf den Sieg des Judas Makkabäus über Nikanor geschrieben sei, müsse Haman als Nikanor, Mordechai als Jonathan aufgefaßt werden. In einer anderen Studie, unter dem Titel „Eine alttestamentliche Festliturgie für den Nikanortag"[2], versucht derselbe Verfasser den Nachweis, daß das unter dem Namen des Propheten Nahum gehende Weissagungsbuch eine liturgische Zusammenstellung für den Nikanortag sei, wobei er namentlich auf I Makkab. 4, 24. 33. 54, 13, 51 verweist. Hubert Grimme, „Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult"[3], wandelt ganz in den Bahnen der von Stucken und Winckler begründeten astralmythologischen Spekulationen. Er hat zwar richtig gesehen, daß in dem hebräischen Namen des Pfingstfestes, dessen übliche Erklärung falsch ist, ein bisher noch kaum erkanntes Problem steckt. Aber sein Versuch, jenen Namen *(schābūʿōt)* als „Siebenergottheit, Plejadengottheit" zu deuten, ist völlig mißlungen. Die Bibelstellen, auf welche diese Deutung seiner Meinung nach ein überraschendes Licht werfen soll (Hab. 3, 9, Ez. 21, 28, Jer. 5, 24), bleiben ebenso dunkel wie vorher. An der letzten Stelle ist das schwierige *schābūʿōt* vielleicht aus Dittographie des Vorhergehenden entstanden und deshalb zu streichen.

Die Mythologie des Alten Testamentes ist ein sehr fruchtbares Forschungsgebiet, nur schade, daß gerade Dilettanten auf diesem schwierigen Terrain mit Vorliebe ihr Rößlein

[1] *Address delivered at the annual meeting of the society of biblical literature and exegesis.* New York, Dec. 27, 1905. 53 S. Leipzig, Hinrichs, 1906

[2] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.* Bd 61 (1907) S. 275—297.

[3] VIII. 124 S Paderborn, Schöningh, 1907.

tummeln. Paul Koch[1] hat sich nichts Geringeres vorgenommen, als die Mythen und Sagen der Bibel in ihrer Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen zu beleuchten. Ernster zu nehmen ist Moritz Engel, Wirklichkeit und Dichtung[2], ausdrücklich bezeichnet als abschließende Ergänzung einer früheren Schrift des Verfassers[3], nach der das biblische Paradies weder Mythus noch Dichtung, sondern ein wirklicher, noch jetzt vorhandener Ort südöstlich von Damaskus, die Oase Ruchebe in der ostsyrischen Harra, ist. Diese Lokalisierung ist natürlich ebenso irrig wie alle ähnlichen Versuche bisher, aber man muß dem Scharfsinn und dem begeisterten Interesse des Verfassers, der Rechtsanwalt von Beruf war, die ungeteilteste Bewunderung entgegenbringen. Die Vorträge von Wilh. Lotz über die biblische Urgeschichte können einen wissenschaftlichen Wert nicht beanspruchen.

Die Simsonsage ist nicht weniger als dreimal monographisch behandelt worden. Und zwar vertreten Paul Carus[4] (übrigens ganz dilettantisch) und Herm. Stahn[5] die bekannte Steinthalsche Hypothese vom Sonnenheros, während V. Zapletal[6] alle mythologischen Deutungen ablehnt. Mögen immerhin in den Texten einige Spuren von Sonnenmythen vorhanden sein, so ist doch Simson nie und nimmer ein Sonnenheros. Warum hat keiner dieser drei Autoren von dem

---

[1] *Mythen und Sagen der Bibel und ihre Übereinstimmung mit der Mythologie der Indogermanen,* 156 S. Berlin, Herm. Walther, 1907.

[2] *Aufschlüsse in und zu I. Mos. 2—4; 6, 1—14; 9, 18—27; 11 und 12, 1—6,* ein Lebenswerk, VI, 301 S. und 2 Karten. Dresden, Wilh. Baensch, 1907.

[3] *Die Lösung der Paradiesesfrage.* 195 S. Leipzig, Otto Schulze, 1885.

[4] *The Story of Samson and its place in the religious development of mankind*, with many (81) illustrations, VIII, 183 S. Chicago, Open Court Company, 1907.

[5] *Die Simsonsage,* Tübinger Dissertation, 81 S. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1908.

[6] Vincenz Zapletal, O. P. *Der biblische Samson* IV, 80 S. Freiburg (Schweiz), Universitätsbuchhandlung, 1906.

Notiz genommen, was ich in meinen[1] „Semitischen Kriegsaltertümern“, Heft 1, S. 101—103, über die kriegerische Besessenheit ausgeführt habe?

Über die israelitischen Privataltertümer ist manches Brauchbare herausgekommen. Vor allem sind hier die Arbeiten zweier katholischer Theologen zu nennen. Thaddaeus Engert behandelt gründlich und gelehrt das Ehe- und Familienrecht der Hebräer.[2] Doch vermisse ich in dem Kapitel über die Hochzeit die Berücksichtigung meiner eben erwähnten „Semitischen Kriegsaltertümer“, Heft 1, S. 74—81, sowie meines Aufsatzes „Aegyptiaca“ in den Th. Noeldeke gewidmeten „Orientalischen Studien“[3], Bd I, S. 418 ff. Johann Hegel, „Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens“[4], ist namentlich wertvoll durch das 3. Kapitel, in dem alle derzeit zur Verfügung stehenden altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen keilschriftlichen Schuldscheine nach der Höhe des Zinsfußes geordnet, verglichen und zu einer Geschichte des babylonisch-assyrischen Zinswesens verarbeitet sind. H. Greßmann[5] gibt einen verständigen Überblick über die Ausgrabungen in Palästina. Doch ist gegenüber den offiziellen Ausgrabungsberichten noch mehr Vorsicht geboten, als der Verfasser sie schon anwendet. So ist es z. B. von den durch Macalister aufgefundenen Kinderleichen, die in Urnen verwahrt und mit

---

[1] Friedrich Schwally, *Semitische Kriegsaltertümer,* Heft 1, *Der heilige Krieg im alten Israel.* Leipzig, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher) 1901.

[2] *Studien zur alttestamentlichen Einleitung und Geschichte,* herausgegeben von Dr. Carl Holzhey, III. Heft, 108 S. München, J. J. Leutner, 1905.

[3] Gießen, Töpelmann, 1906.

[4] *Biblische Studien,* herausgegeben von O. Bardenhewer, XII. Bd, 4. Heft, 98 S. Freiburg i. B., Herder, 1907.

[5] *Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgegeben von Mich. Schiele, 3. Reihe, 10. Heft. 48 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1908.

Beigaben versehen sind, meines Erachtens vollkommen klar, daß es sich um bestattete Leichen und nicht, wie Greßmann von M. übernimmt, um Hausopfer handelt. Carl Mommert's gelehrtes Werk „Topographie des alten Jerusalem“[1] kommt für die Religionsgeschichte nur insoweit in Betracht, als es sich mit Jerusalems alten Gräbern, S. 296—338, beschäftigt.

Von allgemeinen Darstellungen der prophetischen Religion erwähne ich J. C. Matthes' treffliche populäre Schrift „De israëlitische Propheten“.[2] Das auffallend gut geschriebene und psychologisch gut durchdachte Buch von G. Stosch[3] will die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung vorführen. Aber der Standpunkt des Verfassers ist offenbarungsgläubig, die Betrachtungsweise mehr erbaulich, literarische Kritik, wie überhaupt Probleme im modernen Sinn existieren für ihn nicht.

Weit mehr Arbeiten sind über einzelne Perioden oder Personen der prophetischen Zeit erschienen. Wilh. Erbt's „Elia, Elisa, Jona“[4] huldigt der astralmythologischen Theorie, geht aber mehr auf das Profanhistorische ein. Herm. Guthe[5] behandelt Jesaia, Ernst Sellin die Rätsel des deuterojesaianischen Buches[6], Bernh. Duhm den Propheten Habakuk[7], wobei das „gewalttätige Volk“ auf die Makedonier gedeutet wird, Ludw. Venetianer Ezechiels Vision und das Salomonische Wasserbecken.[8] Die Weissagungen des Buches Daniel

[1] 4. Teil, VI, 340 S. Leipzig, E. Haberland, 1907.

[2] 231 S. Amsterdam, Holkema en Warendorf, 1906.

[3] *Die Prophetie Israels in religionsgeschichtlicher Würdigung.* IV, 569 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

[4] *Ein Beitrag zur Geschichte des 9. und 8. Jahrhunderts,* 87 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1907.

[5] *Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgegeben von Fr. Mich. Schiele, 2. Reihe, 10. Heft. 70 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1907.

[6] IV, 150 S. Leipzig, A. Deichert, 1908.

[7] 101 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1906.

[8] 40 S. Budapest, Friedrich Kilian, 1906.

bespricht Alfr. Bertholet[1] verständig und besonnen, wenn man auch als Philologe mehr als einmal den Kopf schütteln muß. Eduard Hertlein, „Der Daniel der Römerzeit“[2], verficht, in Anlehnung an eine hingeworfene Bemerkung Paul de Lagarde's, die These, daß Daniel I—VII in die römische Zeit gehört, und zwar ins Jahr 69. Den Ausdruck „Menschensohn“ habe deswegen ein um das Jahr 30 auftretender Jesus nicht auf sich als Messias anwenden können. Fritz Bennewitz[3] untersucht sorgfältig und objektiv „Die Sünde im alten Israel“. Leider ist, wie gewöhnlich, hierbei nicht viel herausgekommen, da die Fragestellung zu beschränkt und einseitig, und die Behandlung zu theologisch ist. Über Sozialismus und Individualismus handelt Max Löhr.[4] Das seit den Zeiten Franz Delitzsch's sehr vernachlässigte Gebiet der „Weisheit Israels“ (Chokma) ist durch Hans Meinhold[5] erfreulicherweise wieder angebaut worden. Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen haben durch Ludwig Couard[6] eine übersichtliche Darstellung gefunden.

Der Erforschung des Judentums widmen sich immer mehr Kräfte. Wichtiger als alles andere ist die mustergültige Veröffentlichung der jüdisch-aramäischen Papyri von Elephantine (aus dem 17. Jahre des Königs Darius II. 408/7 v. Chr.) durch Eduard Sachau.[7] Hierdurch ist der urkundliche Be-

---

[1] *Religionsgeschichtliche Volksbücher,* herausgegeben von Fr. Mich. Schiele, 2. Reihe, 17. Heft. 63 S. Tübingen, J C. B. Mohr, 1907.

[2] IX, 90 S. Leipzig, M. Heinsius, 1908.

[3] VIII, 270 S. Leipzig, A. Deichert, 1906.

[4] *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Nr. X, 36 S. Gießen, Töpelmann, 1906.

[5] *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung.* VIII, 343 S. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908.

[6] VIII, 248 S. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1907.

[7] *Abhandlungen der Königl. preußischen Akademie der Wissenschaften,* phil. hist. Klasse 1907.

weis erbracht, daß es noch nach dem sog. babylonischen Exil jüdische Tempel außerhalb Jerusalems gab, daß der von der jerusalemischen Priesterschaft im Jahre 621 v. Chr. inszenierte Schwindel der Auffindung eines alten mosaischen Gesetzbuches, des Deuteronomium, noch 100 Jahre später keine völlige Zentralisierung des Kultus herbeigeführt hatte, und daß der Priesterkodex hinter das Deuteronomium gehört. Auch viele andere Rätsel der alttestamentlichen Religions- und Literaturgeschichte werden durch jene Urkunden ihre Lösung finden. W. Staerk[1] hat von denselben eine neue billige Ausgabe besorgt. Rudolf Smend[2] beschenkt uns mit der lange erwarteten Ausgabe und Erklärung des Jesus Sirach. Jacques Faitlowitch[3] ediert die pseudepigraphische Schrift über den Tod Moses äthiopisch und versieht sie mit einer hebräischen und französischen Übersetzung. G. Beer[4] übersetzt den Mischnatraktat „Sabbat“ ins Deutsche und erklärt ihn unter besonderer Berücksichtigung des Neuen Testamentes wie der allgemeinen Religionsgeschichte. Aug. Wünsche[5] übersetzt viele kleine Midraschim über Henoch, Azazel, Abraham, Mose, Aaron, Salomo, Elia, Jona, Daniel, Zerubabel, Gorijon, Esther, Judith, Antiochus.

Von Arbeiten über die Institutionen des Judentums nenne ich zuerst die scharfsinnige Studie Gust. Hölscher's

[1] *Aramäische Urkunden zur Geschichte des Judentums im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.,* 16 S. Bonn, Marcus, 1908.

[2] *Die Weisheit des Jesus Sirach,* CLIX, 518 S. Berlin, Reimer, 1906. — *Griechisch-Syrisch-Hebräischer Index zur Weisheit des Jesus Sirach* XIII, 251 S. — Berlin, Reimer, 1907. — *Die Weisheit des Jesus Sirach,* hebräisch und deutsch mit einem hebräischen Glossar, VI, XXII, 95, 81 S. Berlin, Reimer, 1906.

[3] *Mota Muse, la mort de Moïse,* texte éthiopien, traduit en hébreu et en français, 39 S. Paris, Paul Geuthner, 1906.

[4] *Der Mischnatraktat Sabbat,* übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Neuen Testament mit Anmerkungen versehen. 120 S. Tübingen, Mohr, 1908.

[5] *Aus Israels Lehrhallen,* kleine Midraschim zur späteren legendarischen Literatur des Alten Testamentes, übersetzt. I. Bd 108 S. II. Bd 201 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1907, 1908.

über den Sadduzäismus.[1] Derselbe ist nach ihm nicht eine geschlossene Partei, sondern eine politisch-religiöse Richtung, die für römische Bildung, Kultur und Sitte schwärmte. Da das Hohepriestertum aber nur vorübergehend, zur Zeit des Herodes und Archelaos, diese Gesinnung zeigte, so kann die Benennung dieser Richtung als sadduzäisch, d. h. hohenpriesterlich, nur auf einer falschen Verallgemeinerung beruhen. Die Sache scheint mir aber auch jetzt noch nicht ganz aufgeklärt zu sein. A. Büchler[2] will in seinem großen Werke über den galiläischen Am-ha-ares beweisen, daß das komplizierte Reinheitsritual nicht für die Laien galt, sondern allein für die Priester, aber auch für diese erst im zweiten nachchristlichen Jahrhundert festgesetzt worden sei, und zwar in Galiläa. Dieser Beweis ist nach meinem Dafürhalten völlig mißlungen. Daß man hinsichtlich des Beobachtens der Reinheitsgesetze an die Priester besonders hohe Anforderungen stellte, versteht sich natürlich von selbst. M. Rosenmann[3] verlegt den Ursprung der Synagoge in die Zeit zwischen 538—300 v. Chr. und betrachtet sie ursprünglich als ein Lokal innerhalb des Tempelgebietes, in dem die 24 Maamadoth oder ständigen Vertreterschaften für die auswärtigen Juden am offiziellen Gottesdienst assistierten. Das ist aber ganz aus der Luft gegriffen. Der Amerikaner W. E. Barton[4] macht eine Schrift des jetzigen Hohepriesters der Samaritaner über die messianischen Erwartungen der Sekte bekannt. Außerdem hat Barton diesem geistlichen Würdenträger noch allerlei un-

[1] *Der Sadduzäismus,* eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte, II, 116 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

[2] *Der galiläische Am-ha-Ares des zweiten Jahrhunderts,* Beiträge zur inneren Geschichte des palästinischen Judentums in den ersten zwei Jahrhunderten, 338 S. Wien, Alfred Hölder, 1906.

[3] *Der Ursprung der Synagoge und ihre allmähliche Entwicklung,* 32 S. Berlin, Mayer u. Müller, 1907.

[4] *Jacob, son of Aaron, The messianic hope of the Samaritans,* translated from the Arabic by Abdullah ben Kori, edited with an introduction by Will. El. Barton, 36 S. Open Court, 1907.

nütze Fragen vorgelegt, die er zusammen mit den Antworten mitteilt. Alfred Seeberg[1] untersucht die Didache des Judentums und der Urchristenheit, Sam. Krauß[2] das Verhältnis von Jesus zum Essäerorden, Isaac Moses Mainz[3] die Bedeutung der noch jetzt in orthodoxen jüdischen Kreisen begangenen Zakharfeier (bei Geburt eines männlichen Kindes). Von den Abhandlungen und Aufsätzen L. Grünhut's[4] kommt für uns hauptsächlich in Betracht Kap. I, das Verbot des Genusses von Gesäuertem am Rüsttage, begleitet von einer scharfen Kritik des 1892 erschienenen Buches Chwolsohn's über das letzte Passahmahl Christi und den Tag seines Todes. Eine ausgezeichnete Orientierung über die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung gibt Otto Schmiedel.[5]

Von Beiträgen zur jüdischen Sagengeschichte verdient Erwähnung: August Wünsche, Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise, mit Rücksicht auf die Überlieferungen in der Keilschriftliteratur[6]; Georg Salzberger[7], Die Salomosage in der semitischen Literatur. Rudolf Smend untersucht scharfsinnig Alter und Herkunft des Achikarromanes und sein Verhältnis zu Äsop[8], mit dem Ergebnis, daß spätestens um

[1] *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit.* VI, 122 S. Leipzig, A. Deichert, 1908.

[2] *Vierteljahrsschrift für Bibelkunde,* talmudische und patristische Studien, herausgegeben von M. Altschüler, 3. Jahrg., Heft 1, S. 92 ff. Leipzig, Verlag Lumen, 1907.

[3] *Die Bedeutung der Zakharfeier,* ein Beitrag zur Erklärung altjüdischer Bräuche, 15 S. Frankfurt a. M., Sänger u. Friedberg, 1908.

[4] *Nozar Te'enah,* 124 S. Jerusalem 1906 (Frankfurt a. M., J. Kauffmann).

[5] Zweite verbesserte und vermehrte Auflage, VI, 124 S. Tübingen, Mohr, 1906.

[6] *Ex oriente lux,* herausgegeben von Hugo Winckler, Bd II, Heft 4, 84 S. Leipzig, Ed. Pfeiffer, 1906.

[7] 129 S. Berlin-Nikolassee, Max Harrwitz, 1907.

[8] *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Nr. XIII, S. 55—125. Gießen, Töpelmann, 1908.

Christi Geburt ein jüdischer Achiacharosroman und spätestens im ersten Jahrhundert n. Chr. ein griechischer Akikaros existierte, und daß diese beiden Bücher in naher Verwandtschaft zu dem uns namentlich im Syrischen erhaltenen Achikarroman stehen. Da der Achikarroman bekanntlich im Buche Tobit benutzt wird, so berührt sich Smend's Abhandlung mit den Beiträgen zur Kritik und Erklärung des Buches Tobit von Johannes Müller.[1] Derselbe läßt das Original um 200 v. Chr. in Palästina hebräisch oder aramäisch verfaßt sein. Über die Sage von Ahasver hat Ed. König[2] ein kleines Büchlein drucken lassen, das man mit Interesse liest, wenn auch die Forschung durch dasselbe nicht gefördert ist. Die Geschichte der christlichen Literaturen des Orientes von Carl Brockelmann, F. N. Finck, Joh. Leipoldt und E. Littmann[3] wird der Sagenforschung wertvolle Dienste leisten, weshalb das Erscheinen dieses Werkes mit Freude und Dank zu begrüßen ist.

Zur jüdischen Volkskunde sind ebenfalls einige beachtenswerte Beiträge zu verzeichnen. Dahin gehören zwei lehrreiche Aufsätze aus den Hamburger Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde[4]: Das Kind in Brauch und Glauben des jüdischen Volkes von Regina Lilienthal, Der Traum in der jüdischen Literatur von Ad. Löwinger. Als wichtigste Erscheinung verdient genannt zu werden Ignaz Bernstein's große Sammlung jüdischer Sprichwörter und Redensarten[5], die

---

[1] A. a. O. (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* Nr. XIII) S. 1—53.

[2] *Ahasver, der ewige Jude,* nach seiner ursprünglichen Idee und literarischen Verwertung betrachtet, 74 S. Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

[3] 281 S. Leipzig, Amelang, 1907.

[4] *Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde,* Organ der Gesellschaft für jüdische Volkskunde in Hamburg, X. Jahrgang (1908), Heft 1, 2. Leipzig, W. Kaufmann.

[5] *Jüdische Sprichwörter und Redensarten,* gesammelt und erklärt von Ignaz Bernstein, unter Mitwirkung von B. W. Segel, zweite vermehrte und verbesserte Auflage, mit gegenüberstehender Trans-

eine wahre Fundgrube für Sitten und Bräuche ist. Hier ist auch das treffliche kleine Buch Gust. Hölscher's[1], Landes- und Volkskunde Palästinas, zu erwähnen.

Das Wesen des Judentums stellt H. L. Strack[2] vom Standpunkt des gläubigen Christen, aber mit Sachkenntnis dar. J. Goldschmidt[3] gibt eine Art Dogmatik des heutigen aufgeklärten, gläubigen Judentums, sehr selbstbewußt, gespreizt und mit etwas konfusen religionsgeschichtlichen Vorstellungen. Außerdem vermißt man die Besprechung des Rituellen. J. Bergmanns „Jüdische Apologetik im neutestamentlichen Zeitalter"[4] schildert, wie das palästinische Judentum des Lehrhauses durch seine Lehrer gegen die Angriffe der freidenkenden hellenistischen Juden sowie gegen Heiden und Christen verteidigt ward. Moritz Güdemann[5] macht allen Darstellungen des Judentums den Vorwurf, daß sie seine Religiosität unterschätzen und allzusehr im Banne der Predigt Jesu gegen die Pharisäer stehen. Dieser Vorwurf ist durchaus berechtigt, aber er gilt vice versa. Der Grund liegt nicht nur in der historischen Entwickelung, sondern auch in der einseitigen Ausbildung des Klerus. Denn um eine lebende Religion zu verstehen, reicht das Studium der Symbolik und Dogmatik nicht im entferntesten aus.

---

skription, Index und Glossar, 4°, XV, 706 Seiten. Warschau 1908. In Kommission bei J. Kauffmann in Frankfurt a. M. Vgl. meine ausführliche Besprechung in der „Frankfurter Zeitung" vom 30. Mai 1909 Nr. 149.

[1] 168 S. mit 8 Vollbildern und 1 Karte. Leipzig, Göschen, 1907. — Peter Thomsen, *Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur,* auf Veranlassung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas, I. Bd, 1895—1904, IX, 204 S. Leipzig, Rud. Haupt, 1908.

[2] *Schriften des Institutum Judaicum* Nr. 36, 23 S. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1906.

[3] *Das Judentum in der Religionsgeschichte der Menschheit. Religionswissenschaftliche Volksbibliothek des Judentums,* herausgegeben von J. Goldschmidt. Heft 1, 101 S. Frankfurt a. M., J. Kauffmann, 1907.

[4] IX, 168 S. Berlin, Reimer, 1908.

[5] *Jüdische Apologetik,* XX, 248 S. Glogau, Carl Flemming, 1906.

Zu den unausrottbarsten Vorwürfen gegen das Judentum gehört die Beschuldigung des Ritualmordes. Dr. Carl Mommert[1], Doktor der Theologie, Ritter des Heiligen Grabes und Pfarrer zu Schweinitz in Preußisch-Schlesien, vertritt diese alberne Anklage aufs neue mit Eifer und legt ein reiches Material nebst Literaturverzeichnis vor. Der Vortrag Max Grunwald's[2] bespricht besonders die zwei berüchtigt gewordenen Blutprozesse des Simon von Trient und Leopold Hilsner.

Ich schließe mit dem Hinweise auf einige Arbeiten, welche zwar das Alte Testament betreffen, aber zur Religionsgeschichte nur in allerlosester Beziehung stehen.[3]

---

[1] *Der Ritualmord bei den Talmudjuden.* VI, 127 S. Leipzig, E. Haberland, 1905.

[2] *Zur Psychologie und Geschichte des Blutritualwahnes,* 24 S. Berlin-Wien, Calvary u. Co., 1906.

[3] *Biblia hebraica,* massoretico-critical text ed. David Ginsburg, 1808 S. London, Trinitarian Bible Society, 1906. 6 M. (eine sehr schöne, empfehlenswerte Ausgabe). — Ed. Sievers, *Metrische Studien, III. Samuel, Abhandl. d. Philolog. hist. Klasse der Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften,* 118 S. Leipzig, Teubner, 1907. — Otto Hauser, *Die Urform der Psalmen,* das erste Buch des Psalters in metrischer Umschrift und Übersetzung, XI, 187 S. Großenhain, Baumert u. Runge, 1907. — Aloys Fuchs, *Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus, Bibl. Studien,* herausgegeben von Bardenhewer, Bd XII, Heft 5, 124 S. Freiburg i. Br., Herder, 1907. — Jos. Hontheim, *Das Hohelied,* übersetzt und erklärt, 111 S. Freiburg i. Br., Herder, 1908. — Willy Wolf, *Das Lied der Lieder,* übersetzt und erläutert, 71 S. Frankfurt a. M., u. Sänger Friedberg, 1908. — Volck, W., *Lebens- und Zeitfragen im Lichte der Bibel,* herausgegeben und bevorwortet von Dr. A. W. Hunzinger, XII, 90 S. Wismar, Barthold, 1906. — C. Stuckert, *Die Propheten Israels,* für die Jugend dargestellt. Basel, Fr. Reinhardt, 1905. — Oskar Rückert, *Der Pentateuch im Lichte der neueren Forschung,* 24 S. Gotha, Thienemann, 1908 (zum Unterricht in Lehrerseminaren).

III Mitteilungen und Hinweise

Der Fisch als Symbol der Seele

Bekanntlich konnte nach dem Glauben der alten Ägypter die menschliche Seele eine ganze Reihe von „Gestalten“, wie die Texte sagen, annehmen.[1] Sie konnte als Vogel, als Blume, als Schlange, als Krokodil erscheinen und noch in vielen anderen Formen, so viel ihr beliebte (Totenbuch). In einer neuen Gestalt erscheint sie in der folgenden Darstellung, auf die ich die Aufmerksamkeit der Religionshistoriker lenken möchte. Das Bild befindet sich auf einem Sarkophag[2] der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich der römischen Kaiserzeit[3], und ist vorn unter dem Bilde der hockenden, geflügelten Himmelsgöttin Nut angebracht.



Auf der löwengestaltigen Bahre liegt die Mumie und darunter stehen die vier Kanopen, welche die Eingeweide des Toten enthalten und als Deckel die Köpfe der vier Horussöhne haben. Diese Darstellung ist in der Spätzeit sehr häufig, und ebenso häufig erscheint über der Mumie die Seele des Toten in Gestalt des Seelenvogels b3 (Ba). An dessen Stelle ist nun hier ein Fisch dargestellt, und zwar, wie die Umrißlinie des Maules zeigt, der Oxyrrhynchos. Es duldet also keinen Zweifel, daß der Fisch hier eine „Gestalt“ der menschlichen Seele ist. Das hat Ahmed Bey Kamal, der

[1] Siehe Erman *Ägypt. Religion*[1] S. 88.

[2] Veröffentlicht in *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* IX (1908), Tafel I, Text S. 23—24.

[3] Die Hieroglyphen sind so barbarisch, daß man mit der Datierung wahrscheinlich tiefer hinab gehen muß als in die Ptolemäerzeit.

Herausgeber des Sarkophags, richtig erkannt. Er hat weiterhin daran erinnert, daß der Oxyrrhynchos in der bei Plutarch (Kap. 18) überlieferten Legende einer der Fische war, welche den Phallus des Osiris verschlangen[1], als Isis die von Set zerstückelten Glieder des Gottes wieder zusammensuchte. Da es der Wunsch des Ägypters war, nach dem Tode ein Osiris zu werden, so ist es begreiflich, daß er sich seine Seele gern unter dem Bilde des Tieres dachte, welches einen Teil des Leibes des Osiris verzehrt hatte und dadurch selbst zum Osiris geworden war.[2] Diese Vorstellung ist uns freilich bisher sonst nicht bekannt[3], aber gerade eine solche vereinzelte Darstellung auf dem Sarg eines den niederen Ständen[4] angehörigen Mannes spricht dafür[5], daß dieses Fischsymbol der Seele dem Volksglauben angehörte.

Man darf also annehmen, daß nach dem ägyptischen Volksglauben der Spätzeit der Fisch eine Erscheinungsform der menschlichen Seele und vielleicht auch — weitere Beweise bleiben abzuwarten — ein Symbol des Osiris war. So mag einmal das bekannte Fischsymbol für Christus von hier aus eine neue Beleuchtung erhalten, wenn die Gleichung Christus = Osiris sicher erwiesen werden kann. Doch diese Frage mögen Berufenere untersuchen. Mir lag vor allem daran, auf die obige ägyptische Darstellung hinzuweisen.

Straßburg i. E. **W. Spiegelberg**

Superstitions collected at Rifton and Woodstock, Ulster County, New York

1. If the rain drops cling to the branches after a rain, it is a sign the rain will continue.

---

[1] Dieser Zug findet sich in der Erzählung der beiden Brüder (Pap. d'Orbiney) wieder. Siehe Maspero *Contes populaires de l'Égypte ancienne* 3. Auflage, Seite 9, Anm. 1.

[2] Vergleiche dazu *Archiv* IX, 516. — Dazu möchte ich eine Berichtigung nachtragen, die ich Kurt Sethe verdanke. Wie sich aus einer Reihe von Parallelstellen ergibt (*Ägypt. Urkunden* IV, 384, 585, 862) darf die Wesensgleichheit der Königin mit dem Gotte Amon nicht als Folge des Genusses der Wahrheitsspeise aufgefaßt werden, sondern umgekehrt. Da die Königin göttlich ist, lebt sie von der Speise der Götter. Die im übrigen a. a. O. entwickelten Anschauungen bleiben indessen bestehen.

[3] Ob der in der Spätzeit so oft auf rechteckigen Plättchen erscheinende Fisch als Seelensymbol gedeutet werden darf, ist sehr fraglich. Dagegen könnte der hölzerne Oxyrrhynchusfisch des Berliner Museums (8446 — *Ausführl. Verz. d. ägypt. Altertümer* S. 317), auf dem u. a. das Totengericht dargestellt ist, als Seelenfisch gedeutet werden.

[4] Darauf weist die rohe Ausführung des Sarges.

[5] Es wäre freilich auch möglich, daß es sich um eine lokale Vorstellung handelt.

2. If you drop the dish cloth, company is coming.

3. If a rooster (cock) crows by the door, company is coming.

4. If the whip-poor-will sings under your window, you will die within a year.

5. Thirteen at the table, the thirteenth person to sit down will die before a year is out.

6. If you cross a funeral procession, or count the carriages of a procession, or if a hearse stops before your door, you will die within a year.

7. If your calla lily blooms before Christmas, some one of the family will die within the year.

8. If you plant cucumbers when the sign of the Zodiac is in the Twins (sic; she means when the sun is), they will bear double.

9. Things which climb up — as peas and beans — should be planted when the moon is on the increase; things which grow down — as potatoes, turnips, etc. —, should be planted when the moon is waning.

10. If the baby sees itself in the looking glass, it will not live a year.

11. Never cut a baby's finger nails — always bite them off, or it will grow up to steal.

12. If you see the new moon over the right shoulder first, it will bring you good luck; if over the left shoulder, or through glass, bad luck; if before you, you will be disappointed.

13. Drop a fork, a gentleman will call; a knife, a lady; a spoon, you will have a ride.

14. If your foot itches, you will walk on strange ground.

15. If your right hand itches, you are going to shake hands with some one; if your left hand, some one will pay you money.

16. Stub your right toe, good luck; left toe, bad luck.

17. If you are going anywhere and a chicken (Americanism for fowl) or a turtle crosses the road in front of you, you will be welcome.

18. If you are baking bread and the crust cracks, you will hear of death.

19. Dream of a death, hear of a wedding and vice versa.

20. Dream of pulling teeth, hear of death; single teeth — unmarried persons; double teeth — married; if it hurts, a relative.

21. Dream of a baby, sign of trouble.

22. Bad luck to start on a journey or begin any work on Friday.

23. Seven years' bad luck to break a looking glass.

24. Dream of white horses, sign of death.

25. If you want a person to visit you, take a black cat and whisper in its ear that you want that person to come, put the cat in the oven, person will surely come.

26. If the clock stops without apparent cause, it is a sign of death.

27. Wear shoe out at the toe, spend as you go; wear it out on the ball, spend all.

28. Step on scissors, bad luck.

29. Go in a house in one door and out another, brings company to the house, but sorrow to your own heart.

30. If you spill salt, you will quarrel with the person toward whom it falls, unless you throw some over your left shoulder on to the fire.

31. If you burn at night the straw of a bed on which some one has died, you will see his foot prints on the ashes in the morning.

32. Raise an umbrella in the house, sign of bad luck.

33. Sing before breakfast, cry before night.

34. Rain before seven, clear before eleven.

35. Dry your hands on the same towel with another, you will quarrel.

36. If on a journey you meet a black cat, bad luck.

37. If a black cat comes to you, good luck.

38. Bad luck to move a cat or a broom.

39. If the right ear burns, some one is talking well of you; left, ill.

New York University **Ernst Riess**

Zu Fehrle, Kultische Keuschheit: Aus Anlaß einer beiläufig erwähnten Einzelheit in der wertvollen Dissertation von Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Heidelberg 1908, möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, auf die reiche Fundgrube für die nordische Volkskunde hinzuweisen, die das große Werk von Troels Lund über das tägliche Leben im Norden im 16. Jahrhundert bietet (dänisch, dritte sehr billige Auflage im Erscheinen; Bd XIII besonders erschienen in deutscher Übersetzung bei Teubner unter dem Titel: Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten). Hierher gehört ganz besonders Bd VII Die Jahresfeste, aber auch vieles in den anderen Büchern wie VIII Geburt und Taufe, IX Verlobung, X Vorbereitung zur Hochzeit, XI Hochzeit, XIV Lebens Ende. — Fehrle erwähnt a. a. O. S. 40 die sog. Tobiasnächte als Beleg für die bekannte Vorstellung, daß der erste Beischlaf als besonders gefährlich gilt. Es erhellt aus der Darstellung von Troels Lund Bd XI^2 S. 220ff., daß diese Sitte in die germanischen Länder von der katholischen Kirche eingeführt worden ist, währenddem die altgermanische Ehe gerade durch das Beilager rechtlich vollzogen wurde (a. a. O. S. 65ff.; das rechtliche Eintreten der Ehe wird in den schwedischen mittelalterlichen Gesetzbüchern mit den Worten bezeichnet: „Wenn sie eine Nacht zusammen geschlafen

haben"). Die Sache liegt also für die nordischen und germanischen Völker anders als Fehrle will. Über den Ursprung der Sitte in der Römerkirche will ich mich nicht äußern; gegen die erwähnte Gefahr bietet sie keinen Schutz. Zahlreiche Beispiele der Enthaltsamkeit gibt auch Schwally, Semitische Kriegsaltertümer, S. 75.

Ein anderer Hinweis geht die Darlegung Fehrles näher an. A. J. Oppé, The chasm at Delphi, Journ. of Hell. Studies XXIV, 1904, S. 214ff., hat nachgewiesen, daß der landläufige Bericht, daß der Dreifuß der Pythia über einem Spalt stand, woraus berauschende Dünste emporstiegen, eine Fabelei ist, die Plutarch nicht kennt und für welche Strabon die Verantwortung mit einem *φασί* ablehnt. Die Schieferschicht, auf welcher gerade das Heiligtum liegt, macht eine solche Erscheinung geologisch unmöglich; in den Fundamenten ist bekanntlich auch keine Spur von der vermuteten Orakeleinrichtung gefunden. Das von Oppé gewonnene Resultat hat mehrfach Beistimmung erhalten, und ich glaubte, daß die Fabel zum alten Eisen geworfen sei. Die von Fehrle S. 7 angeführten Stellen sind nur boshafte Auslegungen der christlichen Schriftsteller. Die Pythia scheidet also aus seinem Beweismateriale aus.

Lund **Martin P. Nilsson**

Zu Adams Erschaffung (Archiv XI, 477ff.). Die weite Verbreitung des lateinischen Textes, der die Erschaffung Adams aus acht Teilen behandelt, hat M. Förster gezeigt. Zu der Version A stellt sich nun auch ein altisländischer, der sich in dem eben veröffentlichten cod. Arnamagnaeanus 194, 8f. findet (Alfræði íslezk, islandsk encyclopædisk Litteratur, udgivet for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur ved Kr. Kålund København. 1908). Die Handschrift ist im westlichen Island im Jahre 1387 geschrieben. Das in Frage kommende Stück steht auf S. 57 der Ausgabe:

Deus omnipotens de octo partibus fecit hominem, Primam partem de limo terre, secundam de mare, terciam de sole, qvartam de nubibus celi, qvintam de vento, sextam de lapidibus terre, septimam de spiritu sancto, octavam de luce mundi. Ossa hominis sunt CCXVIII: De natura hominum. Sunt véne CCCLXV, dentes in perfecta etate XXXII, intellectus in fronte, memoria in cerebro, ira in felle, avaricia in iecore, timor in corde, anhelacio in pulmone, leticia in splene, cogitacio in rene, sangvis in corpore, anima in sangvine, spiritus in anima, mens in spiritu.

Wie man sieht, gehört nur der erste Teil des Stückes hierher. Über den zweiten möge man die Nachweise in der Einleitung der Ausgabe S. XXVIIf. vergleichen.

Heidelberg **B. Kahle**

Zwei Beschwörungsformeln aus Steinen bei Lörrach. 1. Du Erzzaubergeist, du hast die Elisabetha Hänßler angegriffen, so fall es wieder von ihr ab in dein Mark und in dein Bein, so ist es dir wiederum heim gesagt; ich beschwöre dich um der 5 Wunden Jesu, du böser Geist, und beschwöre dich um der 5 Wunden Jesu von diesem Fleisch, Mark und Bein; ich beschwöre dich um der 5 Wunden Jesu zu dieser Stund, laß die Elisabetha Hänßler wieder gesund, im Namen Gottes des Vatters, Gottes des Sohnes und heiligen Geistes. 3 mal.

Auf der Rückseite steht: Wenn ein Mensch oder Vieh von bösen Geistern angegriffen ist, um es im wieder zurückzugeben und dasselbe wieder gesund zu machen. (Im Text steht statt des Eigennamens an der ersten Stelle N. N., Elisabeth H. ist darüber geschrieben.)

2. Bettzaierle und alle böse Geister, ich verbiete euch meine Bettstatt, ich verbiete euch im Namen Gottes mein Haus und Hof, ich verbiete euch im Namen der heiligen Dreifaltigkeit mein Blut und Fleisch, mein Leib und Seel, ich verbiete euch alle Nägelloch in meinem Haus und Hof, bis ihr alle Berglen grattelt, alle Wässerlein wattelet, alle Läublein in den Bäumen zählet und alle Sternlein an dem Himmel zählt, bis und kommt der liebe Tag, wo die Mutter Gottes ihren zweiten Sohn gebährt. ††† 3 in dessem Haus gesprochen, dem man helfen will und diesem seinen Tauf- u. Zunamen dazu gesprochen. Elisabetha Hänßler.

Diesen Geist Bettzaierle fand ich nur kurz erwähnt in Schmellers Bayer. Wörterbuch und in Fischers Schwäb. Wörterbuch. Weitere Spuren konnte ich nicht entdecken. Fischers Erklärungsversuch des Wortes hat wohl nicht viel für sich.

Lörrach **O. Meisinger**

Dans l'Archiv (XII, 156) Eb. Nestle a étudié la légende du Grand Pan depuis Eusèbe jusqu'à nos jours. Puis-je me permettre de signaler l'article de Salomon Reinach, La mort du Grand Pan (Bull. de corr. hell. XXXI, 1907, pp. 5—19, republié dans ses Cultes, mythes et religions T. III, 1908, pp. 1—15)? On y trouve reproduit notamment le curieux passage de Rabelais (IV, 28) où le célèbre écrivain interprète la mort du Grand Pan comme étant le trépas „de celuy grand Servateur des fidèles qui fut en Judée ignominieusement occis".

Paris **Seymour de Ricci**

Zu Archiv XII S. 168 Anm.: statt 'Severus' ist zu lesen 'Macrinus'.

Heidelberg **v. Duhn**

[Abgeschlossen am 18. August 1909]

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Eid, Opfer und Zauber

Druck von B. G. Teubner in Dresden



